

קובץ

הערות וביאורים

בתורת

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעניני גאולה ומשיח
בפשט"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

עסד חודש תשרי ה'תש"מ



י"א ניסן - חג הפסח

מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו -
שנה כז גליון יב [תתקיז]



יוצא-לאור על-ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

667 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושש לבריאה

מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן
'מאה וארבע שנה' לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות חברי המערכת
הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' ישראל בן חיה בתיה
הת' נפתלי הערץ בן פריידא דבורה
הת' שמואל בן רחל
הת' משה בן אסתר שולמית
הת' יהודה לייב בן שרה אסתר
הת' ישראל ארי' ליב בן יוכבד
הת' לוי יצחק בן רחל לאה
הת' אליהו בן מרים בילא

לחג הפסח כשר ושמח
ושיתברכו בכל המצטרך להם בטוב
הנראה והנגלה בגו"ר



פתח דבר

לכבוד יום הבהיר - עשתי עשר יום לחודש ניסן - חודש הגאולה, נשיא לבני אשר - "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה"), יום הולדת ה'מאה וארבע' והתחלת שנת הק"ד דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - הננו מוציאים לאור גליון מוגדל זה, של הערות וביאורים בתורת רבינו הק' ובכל מקצועות התורה.

ביום סגולה זה מקבלת ההתעסקות בתורת רבינו משנה תוקף וחיוזוק, כמבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ - אשר יום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת וביתר עז; והרי כבר ביאר רבינו עצמו ש"ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות . . . הנה בזה היא ההתקשרות" ('היום יום' כ"ד סיון). וראה גם בלקו"ש חל"ב עמ' 25: "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור - ע"י "ההתקשרות" עם כתביו, ספריו וכו', שבהם הכניס את עצמו כנ"ל - נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד".

וכאן הזמן והמקום לעורר עוה"פ אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של רבינו הק' - הן בכמות והן באיכות, וכפי אשר שמענו מכ"ק אדמו"ר במשך השנים על גודל החביבות והיוקר להערות ושקו"ט בשיחותיו הק' וכו', וכן תבע זאת פעמים רבות מאנ"ש והתמימים המקושרים באילנא דחיי, ודאי איפוא שענין זה, הגורם לרבינו נחת-רוח כה מרובה, הינו מהענינים העיקריים ב"דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס"ו".

ועי"ז, בודאי נמהר ונזרו את מילוי משאלת לבבו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו ונבואתו, אשר "הנה הנה משיח בא - (ו)תיכף) כבר בא", שהרי רועי ישראל "הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על עם ישורון" (לקו"ש חל"ב עמ' 23, מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, ובכ"מ) - שיתקיים תומ"י ממש כהרף עין, ובפסח זה נזכה לאכול שם "מן הפסחים ומן הזבחים", און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו", ויקוים מ"ש "ויוציא עמו בששון ברנה את בחירו" בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן, ה'תשס"ו
'מאה וארבע שנה' להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קראון הייסט, נ.י. כאן צוה ה' את הברכה



תודת המערכת

תודה מיוחדת לידידנו היקר הנעלה
החשוב המצויין בכשרונותיו,
ה"מיוחד שבחבורה"
הת' נפתלי הערץ שי' גולדשמיד
עבור יגיעתו ועמלו המרובה
בסידור והוצאת קובץ מוגדל ומיוחד זה,
וזכות הרבים תלוי בו
שיתברך בברכה והצלחה רבה בכל עניניו בגו"ר.

תודתנו נתונה גם
להר"מ החשוב בישבתנו הק'
הרה"ת הרה"ח **אפרים פישל שי' אסטער**
על עזרתו המרובה בהוצאת הקובץ
יה"ר שיתברך בכל המצטרך לו בגו"ר
ובחגה"פ כשר ושמח

ב"ה

יום הבהיר י"א ניסן - חג הפסח

ה'תשס"ו

גליון יב [תתקיז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

11 השיעור ד"דרך רחוקה" בקרבן פסח בימות המשיח.....

הגדה של פסח

19 בענין כורך.....

36 כמה הערות בהגדה.....

44 ביעור חמץ - בפשט וברמז.....

47 כמה הערות בהגדת כ"ק אדמו"ר.....

50 בענין ברכת הלל בליל פסח.....

56 בגדרי מצות סיפור יציאת מצרים ושומע כעונה.....

62 מחלוקת הלל וחביריו בענין "כורך".....

64 נוהגין להפסיק במפה בין מצה למצה.....

65 ברכת שהחיינו במצות אכילת מצה.....

67 הסיבה מדרבנן.....

69 הדמיון דשבה"ג לשאר שבתות שלפני המועדים.....

לקוטי שיחות

72 קשר של תפילין.....

78 במה מתבטא מיעוט הירח?.....

78 לשיטתייהו דרבי יאשי' ורבי יונתן במשנתו של הרבי.....

80 גדר איסורי דרבנן [גליון].....

שיחות

81 ביאור שיטת הרמב"ם במו"נ בענין התואר כסא למעלה.....

83 זהירות מבע"ח בלתי טהורים.....

86 מצוות פורים כשהזולת אינו רוצה לקבל.....

אגרות קודש

- 86 אפיית שתי הלחם
90 הערה כללית בנוסח המברק ליו"ד שבט
91 תיקון חטא ע"י עשיית אותו פרט שבו שהי' הקלקול

נגלה

- 93 המעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' ברה"ר דרך עליו
99 גדר איסור העברת ד' אמות ברשות הרבים
107 קרן זוית אי הוה כחורי רה"ר
108 כפאה על פיה
114 אתעביד מחשבתו
115 ליתני שיתסרי הוויין
117 מהות השם 'כרמלית' [גליון]
117 הטעם דגדול המצווה ועושה [גליון]

חסידות

- 118 שיטת הרשב"א ב"נמנע הנמנעות"
119 קדושתו של מקום ברוך הוא
122 הערות והארות במאמר ד"ה באתי לגני ה'תשי"א
129 תכלית הביוררים ביצי"מ וביה"מ
133 בד"ה 'ביום עשתי עשר' גו' [גליון]

רמב"ם

- 136 בענין אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ
142 מעביר ד"א ברה"ר
146 מתי התאמתה האמונה אצל בני"י ?

הלכה ומנהג

- 152 מנהג חב"ד : ממתו מונים ח"י דקות למצות ?
159 קביעת מזוזה בפתח גוזטרא שרק פתח אחד לה
161 התוועדות קודם מעריב
162 סיום בערב פסח לכתחילה או בדיעבד ?
166 ביאור במנהג רבינו להכות ברגליו בעת קריאת שם המן ...
172 עיכול באכילה מועטת
175 שבות דשבות במקום מצוה - הותרה או הודחה
181 גירות לשם אישות

188 להסתכל באתר אינטרנט ישראלי ביום ר'
191 זריקת אגוזים וממתקים על החתן
192 העלי' לתורה ביום ההולדת
195 בגדר קשר של קיימא
197 הבדלה על חמר מדינה [גליון]
198 היסק מבחוץ בליבוץ קל [גליון]
199 בענין הנ"ל
203 נט"י בסעודת נשואין [גליון]
204 בענין אמירת על הנסים [גליון]
212 הפסק בין ברכה לאכילה [גליון]
213 ניגוב הידיים לפני הנטילה [גליון]

פשוטו של מקרא

214 אין מוקדם ומאוחר בתורה בפשש"מ
218 למה אין חשבון פרטי מתרומת הזהב למשכן
220 וחמושים עלו בני ישראל
222 כתפות האפוד בבגדי כהן גדול [גליון]

שונות

223 פסקה זוהמתן במ"ת ובקרי"ס
224 רוב בניו וקניניו על העץ תלות
225 דברי יחזקאל הנביא בתור "חכמה"
228 יחודו של פסוק בפרק ק"ה
233 לשון התורה
234 פענוח ר"ת - ספר שה"פ
234 כמה הערות ותיקונים בספר 'קיצור תולדות חב"ד'
236 טעות בשולשלת היחס שהובאה בסה"ש
237 אם נשים שוות לאנשים בקדושתן [גליון]
239 הקפות לנשים - "שני כתובים" וה"כתוב השלישי" [גליון]

הערות לקובץ הבא שי"ל אי"ה לש"פ תזו"מ, לשלוח לא יאוחר מיום כז ניסן

מספר הפאקס למשלוח הערות
 718-756-3411 [או 718-773-4115]
 E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
 ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
 WWW.HAOROS.COM

עכשיו באתר! שיעורים של רמ"ם עמ"ס שבת

ברכת מזל טוב

ברגשי שמחה וחדוה

מביעים אנו בזה את ברכותינו מקרב ולב עמוק
ברכת מזל טוב מזל טוב, לידידנו היקר והחביב,
הנחמד והנעים, איש חי ורב פעלים,
מסור ונתון בעבודת הקודש לנח"ר רבינו הק',
מנכ"ל "בחסד עליון" לשעבר של "הערות וביאורים"
בהרבה מרץ ובהרבה סדר, וברוב מסירה ונתינה,
וזכה להצליח בס"ד להעלות רמת הקובץ בגו"ר
באופן של פעולה נמשכת, בעל מדות תרומיות

התמים הנעלה והמצויין הרב דוד שי' כהן

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג הכלה החשובה והכבודה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד לנח"ר רבינו הק' מתוך שפע ברכה והצלחה רבה
ומופלגה בגו"ר, בחיים מאושרים תמיד כה"י.



ברוב גיל ושמחה

מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים
ברכת מזל טוב לידידנו היקר והאהוב
רוח המקום והבריות נוחה הימנו
המופלג בתורה וביר"ש ובמדות טובות
מנכ"ל המערכת מלפנים,

הרה"ת הנעלה והחשוב

ר' יעקב שלמה שי' בלאכמאן ולזוגתו החשובה מנב"ת תחי'

לרגל הולדת בנם שלום אברהם שי',
והכנסו לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ
ביום ראשון לפ' ויקרא כ"ו אדר.

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה

ולמעשים טובים לאריכות ימים ושנים טובות,
ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח רוב נחת חסידותי בגו"ר
מתוך ברכה והצלחה רבה ומתוך שמחה והרחבה בגו"ר תמיד כה"י.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

גאולה ומשיח

השיעור ד"דרך רחוקה" בקרבן פסח בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

פטור מיוחד דטמא ודרך רחוקה

תנן: (פסחים צב, ב) "מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון - יעשה את השני. שגג או נאנס ולא עשה את הראשון - יעשה את השני. אם כן למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה - שאלו פטורין מהכרת, ואלו חייבין בהכרת", ובגמ' שם איתא איתמר: "היה בדרך רחוקה, ושחטו וזרקו עליו. רב נחמן אמר הורצה, רב ששת אמר: לא הורצה. רב נחמן אמר הורצה - מיחס הוא דחס רחמנא עליו, ואי עביד - תבא עליו ברכה. ורב ששת אמר: לא הורצה, מידחא דחיה רחמנא כטמא", ושם צג, ב תנן: "איזו היא דרך רחוקה? מן המודיעים ולחון, וכמדתה לכל רוח, דברי רבי עקיבא וכו', אמר עולא: מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הוא", ופירש"י: "חמשה עשר מילין - מדקרי ליה תנא דידן דרך רחוקה לגבי פסח, וסבירא ליה לעולא דרך רחוקה כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה - כל שעת שחיטה מהלך ואינו מגיע, ושעת שחיטה מחצות היום ואילך, דבין הערבים כתיב ביה כתמיד וכו'", היינו דאם נמצא מהלך של טו מיל לירושלים בחצות היום שהוא התחלת זמן שחיטה הרי הוא בגדר "דרך רחוקה" ופטור מלעשות פסח ראשון, ולפי רב ששת אפילו אם זרקו עליו והגיע אח"כ בערב לא הורצה וחייב בפסח שני.

ועי' רמב"ם הל' ק"פ פ"ה ה"ב: "כיצד מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת, ואם שגג או נאנס אף בשני פטור, הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני אף על פי ששגג הרי זה חייב כרת, שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו והיה מזיד, אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אע"פ שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת" היינו שטמא ודרך רחוקה שאני משאר אנוס ששם חל עליו פטור גמור שלכן אפילו אם הזיד ולא הקריב פסח שני אינו חייב

כרת¹, ופסק שם בה"ג כרב ששת וז"ל: "ומי שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו את הדם, אף על פי שבא לערב לא הורצה וחייב בפסח שני" עכ"ל².

עכ"פ יוצא מכל זה, דאם הוא ב"דרך רחוקה" חל עליו פטור מיוחד לפסח ראשון מצד גזה"כ, ואפילו אם זרקו עליו לא הורצה, ועי' מנ"ח (מצוה שפ) שכתב דאפילו אם בא במרוצה אחר חצות גזה"כ שאינו עושה פסח ראשון, ומסתפק להרמב"ם דאולי כן הוא גם אם בא במרוצה לפני חצות, כיון דבנין החמה הי' בדרך רחוקה גזה"כ שהוא פטור שכבר נדחה מהקרבת עיי"ש.

השיעור דדרך רחוקה כשנוסעים במכוניות

ולפי זה יש לחקור בימות המשיח כשיבנה ביהמ"ק ב"ב, -דקיימ"ל שבניסן עתידין להגאל³ ונקריב את הקרבן פסח במועדו, איך יהי' הדין ד"דרך רחוקה", האם נימא שהוא נמדד כפי שהי' אז, שתלוי בהליכה ברגל בנחת כנ"ל, ובאם הוא במרחק של הליכה ברגל של טו מיל⁴ ה"ה בגדר "דרך רחוקה", או נימא כיון שהיום נשתנו העתים ורגילות לנסוע במכונית וכו' במילא ישתנה גם השיעור דדרך רחוקה ולא ניזול בתר השיעור דהליכה ברגל.

ועי' בתפארת ישראל ב"הלכתא גבירתא" פסחים פ"ט שכתב וז"ל: "וכשנזכה לעשות הפסח אי"ה בזמננו, שהמציאו התחבולה להלך

(1) וראה לקו"ש חל"ה עמ' 66 הערה 32, וח"ח עמ' 63 הערה 12.

(2) וחולק על רש"י דסב"ל כנ"ל, שפטור זה חל עליו אם הוא בדרך רחוקה - הילוך טו מיל - בחצות היום שהיא תחילת זמן הקרבת קרבן פסח, משא"כ הרמב"ם סב"ל דזה תלוי אם הוא בריחוק זה בנין החמה וכמ"ש שם בה"ט: מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר הרי זה דרך רחוקה, היה בינו ובינה פחות מזה אינו בדרך רחוקה מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת וכו' עכ"ל, וראה לקו"ש ח"ח עמ' 61 הערה 3, וכבר שקו"ט הרבה ברעת הרמב"ם למה חולק על רש"י (ראה שאג"א סי' יז, ומנ"ח מצוה ש"פ ובמה שצויין ב'ספר המפתחות' ברמב"ם פרנקל שם, ובספרי פר' בהעלותך פיסקא ס"ט מבואר כרש"י, וראה בס' 'חוקת הפסח' שם, ובשיעורים לזכר אבא מארי עמ' לה וק"ח ואכ"מ).

(3) כמבואר בלקו"ש חל"ב עמ' 184 דר"א ור"י הלכה כר"י.

(4) וראה שו"ע אדה"ז סי' תנט ס"י שיש ב' דעות כמה שיעור של הילוך מיל, ומסיק שהעיקר כסברא האחרונה וכן נקט גם בס' רמט ס"ג שהוא שני חומשי שעה עיי"ש.

במהירות ע"י שבילי ברזל, אייזענבאהן ויהי' שם אייזענבאהן, אזי יהי' דין דרך רחוקה משונה ממה שקבעה המשנה, ע"פ בי"ד הגדול שיהי' אז בירושלים תובב"א עכ"ל, אבל בשוה"ג שם הוסיף לאחר זמן וז"ל: "עתה הדרנא בי מפני שנזכרתי בגמ' פסחים (צד, א): תנו רבנן: היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים, יכול יהא חייב - תלמוד לומר (במדבר ט) ובדרך לא היה, והלה היה בדרך" עכ"ל, הרי מפורש דאף דיכול ליכנס בסוסים ופרדים אין זה משנה הדין, אלא נמדד לפי הליכה ברגל.

ועי' גם בס' 'פתח הדביר' ח"ג (דף שיג ע"ג ד"ה 'הנה') שהביא דברי התפא"י הנ"ל, וכתב ע"ז דאישתמיט מיני' הך ברייתא דאפילו אם יכול ליכנס בסוסים ופרדים פטור הרי דלעולם זה תלוי בהליכה ברגל וא"כ ה"ה כשיכולים להלך ע"י שבילי ברזל, אבל לבסוף כתב שאח"כ ראה שהתפא"י עצמו חזר בו וכנ"ל עיי"ש.

שקו"ט זה בדין אבילות בזה"ז מהו מקום קרוב

והנה מציינו שקו"ט כגון דא גם בהלכות אחרות, ובעיקר בהא דמבואר בשו"ע יו"ד סי' שעה ס"ח: "מי שמת לו קרוב, ולא ידע עד שבא למקום שמת שם המת, או למקום קבורה, אם היה במקום קרוב שהוא מהלך י' פרסאות שאפשר שיבא ביום אחד, אפילו בא ביום הז', אם מצא מנחמים אצל גדול הבית, אפילו שננערו לעמוד, הואיל ומצא מנחמים (דהיינו שנוהגים עדיין קצת אבלות), עולה ומונה לו עמהם תשלום שלשים יום; ואם לא מצא מנחמים, מונה לעצמו. וכך אם היה במקום רחוק, אפילו בא ביום שני, מונה לעצמו שבעה, ושלשים מיום שבא" עכ"ל. (והוא ממו"ק כא, ב) ונחלקו האחרונים מהו הדין בזמן הזה שנתחדשו מסילות הברזל ויכולים לבוא ממקום רחוק מאד ביום אחד, אם גם מקום זה נחשב למקום קרוב, כיון דכפועל יכול לבוא משם ביום אחד ובמילא מצטרף ומונה עמהם, או שאין השיעור די' פרסאות משתנה לעולם ונחשב למקום רחוק ומונה בפני עצמו.

ועי' בשו"ת 'האלף לך שלמה' (להגר"ש קלוגר ז"ל) חלק יו"ד סימן שט שכתב בזה: "הנה זה ודאי דקרובה ורחוקה הנאמר באבלות ר"ל, תלוי רק ביכול לילך ברגליו לא בסוסים ופרדים וש"ס מפורש הוא בפסחים דף צד ת"ר הרי שהי' חוץ למודיעים והי' יכול לבוא בסוסים ופרדים יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא הי' והרי הי' בדרך, ופרש"י דחוץ למודיעים דרך רחוקה הוא הרי מפורש אף דיכול לבוא בסוסים נחשב רחוקה וכו' וז"ב ונכון", וכ"כ גם בספרו שו"ת טוב טעם ודעת

תליתאה ח"ב סי' רטז, היינו דכשם שמצינו לענין דרך רחוקה לגבי קרבן פסח דלא איכפת לן אם יכול ליכנס בסוסים וכו' כי השיעור הוא לעולם ע"פ הילוך ברגל דוקא, כן הוא גם בנוגע למקום רחוק בדין אבילות, וכ"כ הגרי"ש הלוי נטענזאהן ז"ל בשו"ת 'שואל ומשיב' קמא (ח"ג סי' קג) ובספרו 'יוסף דעת' על יו"ד שם, וכן בהגהותיו בי"ד שאול' יו"ד שם, שהתורה שיערה רק מהלך פשוט בלי תחבולות, והביא ראי' ג"כ מקרבן פסח כנ"ל דאף דיכול ליכנס בסוסים ובפרדים מקרי דרך רחוקה (הובא גם בס' ילקוט הגרשוני (כללים) מע' אבל (דף א עג)), וכן הוכיח בשו"ת חכמת שלמה סי' יג, (נדפס בסוף שו"ת הר המור) וכ"כ בתורה מציון שנה א' חוברת ב' ס"י, ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ב סי' צט, וראה בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' שסא מה שהביא בזה בשם החת"ס.

אבל הרבה פוסקים חולקים על זה וסב"ל להיפך, דרק בקרבן פסח שיש קרא מיוחד ד"ובדרך לא הי"י" ילפינן דאף אם יכול ליכנס בסוסים ובפרדים פטור, אבל בשאר הלכות דליכא קרא מיוחד אם יכול לבוא בכל אופן שהוא גם ע"י מסילות הברזל ה"ז נחשב למקום קרוב, וכמ"ש בשו"ת מקור חיים סי' כ, ובשו"ת זכרון יהודא או"ח סי' מב, וכ"כ בשו"ת בית שלמה יו"ד ח"ב סי' רכא (להגה"ק ר' שלמה דרימר זצ"ל) בהגהת בן המחבר דשאני התם בקרבן פסח דגלי קרא עיי"ש והביא עוד ראיות לזה, ועי' גם באריכות גדולה בענין זה ב'חיים וברכה למשמרת שלום' יו"ד ערך 'גדול הבית' אות יב וש"נ, וכן בשד"ח אסיפת דינים מערכת אבילות (אסיפת דינים אות עג, ושם בפאת השדה סי' כד), ומבאר שאין זה שינוי בדרך התורה ח"ו דלא גרע ממה דפסקינן בגמ' דכספים אין להם שמירה אלא בקרקע, ומ"מ הביאו המרדכי (בחומ"מ סי' רצא) דזהו דוקא לדידהו שהי' להם בתים רעועים משא"כ בזמן הזה עיי"ש, (וראה גם לקו"ש חכ"ג עמ' 20 אודות השינוי ד"האידינא" במצות כתיבת ס"ת), וכ"כ בנחל אשכול על ספר האשכול סי' מט, וכן פסק בערוך השלחן יו"ד שם סעי' יז וז"ל: ונראה דעכשיו שנתרבו מסילות הברזל ונוסעים במהירות גדול מקרי מקום קרוב כל שביכולת לבוא ביום אחד על המסילה דזיל בתר טעמא וכמדומני שכן מוריין עתה הלכה למעשה" עכ"ל⁵.

(5) ודוגמא לזה יש להביא ממ"ש בשו"ע אדה"ז סי' רמט לגבי ערב שבת דאסור לאדם שיהלך בערב שבת יותר מג' פרסאות מתחלת היום כדי שיגיע למקום שביתתו

ועי' גם בשו"ת חלקת יעקב יו"ד סי' רכא שביאר היטב הטעם שיש לחלק בין קרבן פסח לדין אבילות וז"ל: "דבק"פ אין הטעם דפטור כשהוא בדרך רחוקה משום שא"א לו לעשות הפסח, שהרי דעת הרמב"ם בהל' ק"פ פ"ה ה"ט וז"ל: "מי שהי' בינו ובין ירושלים, יום יד עם עליית השמש טו מיל הרי"ז דרך רחוקה (ופטור מלעשות פסח), ואף על גב שיכול להגיע שמה אחר חצות ולעשות הפסח וכו'", ויותר מזה מבואר במנחת חינוך מצוה ש"פ, דאפי' בא בעצמו במהירות מדרך רחוקה, שהשיעור טו מיל ע"י הליכה בנחת כמבואר ברמב"ם, והוא הלך במהירות, אף שיכול בעצמו כבר לשחוט הפסח פטור, ואם שחטו וזרקו עליו נמי פסקינן כר' ששת בדף צב, ב שם דלא הורצה, משום שמידחא דחייה רחמנא, וזה גזירת הכתוב כשהאיש בד"ר לא נתחייב כלל במצות פסח ונדחה לפ"ש, ואף שלעובדה דמילתא והמציאות יכול לעשות הפסח ע"י שליח או שבא במהירות, וזה נלמד מהפסוק בגמרא שם דהי' עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ופרדים יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא הי' והלה הי', והכוונה לפע"ד שלא נאמר ובדרך רחוקה לא הי' רק ובדרך לא הי', שזה משמע אף שלעובדא דמילתא והמציאות הוא אינו בדרך רחוקה שיכול ליכנס בסוסים ופרדים, אפילו הכי פטור משום שהי' בדרך, ופירשו לנו חז"ל כוונת התורה, דכל שהוא טו מיל רחוק מירושלים וכו' זה שיעור שאין אדם יכול להלך ברגליו בנחת ולהגיע שמה כבר פטור, ואינו מחויב לילך במהירות או לשכור סוסים ופרדים, רק כשיכול לילך בנחת ברגליו, ואם לאו אין חיוב פסח עליו, ואף שהמציאות שיכול לשחוט הפסח ע"י איזה אופן וכנ"ל.

קיצור הדברים, טו מיל הנאמר בפסח נאמר לשיעור, דבדרך רחוק של טו מיל מפטר, ולא משום דבטו מיל א"א לו לעשות הפסח, ברם שיעור דעשרה פרסאות הנאמר באבלות, לא נאמר כלל בגמרא מו"ק כא, ב, רק בא ממקום קרוב מונה עמהן, וברש"י שם דבמקום קרוב יכול לבא בתחלת האבילות חשבינן לי' כמו דאתא . . אבל כעת שיש אמצעי נסיעה מסודרים לכל נפש, רכבת או אוירון, ואם הי' נודע לו להאבל ביום ראשון תיכף הי' נוסע שמה ביום אחד, והראי' שבשעה ששמע נסע שמה ביום אחד, אם כן מדוע לא יקרא זאת בא ממקום

בעוד היום גדול, דכל זה הוא כשהולך ברגליו, אבל אם רוכב על סוס או הולך בקרון יכול לילך כמה פרסאות ואעפ"כ יוכל להגיע למקום שבייתו בעוד היום גדול וכו' עיי"ש.

קרוב, שהרי אפשר לו שיבא ביום אחד" עכ"ד, וכן ביאר בשו"ת אהלי אהרן סי' לו (בד"ה ולי נראה) עיי"ש.

כן מצינו שקו"ט זה לענין שיעור נסיעה בזמן הזה לענין תפלת הדרך וברכת הגומל, ועוד בכ"ד, וראה שו"ת יביע אומר ח"א או"ח סי' יג, וח"ז יו"ד סי' מג וש"נ, ובס' אהלך באמיתך עמ' קא ובהערה עט, ושו"ת שבט הלוי ח"י סי' כא.

עכ"פ יוצא מכל הנ"ל, דלענין קרבן פסח נקטי כולו בפשיטות עפ"י יסוד ברייתא הנ"ל דשם מודדים רק ע"פ הליכה ברגל בלבד, ונמצא לפי"ז דגם בימות המשיח לא ישתנה שיעור זה, אף שיהיו אופנים שונים לבוא במהירות מריחוק מקום.

הרמב"ם האם פסק בהברייתא

אבל עי' בשו"ת 'אהלי אהרן' שם שכתב דגם לגבי קרבן פסח משמע דהרמב"ם לא סבירא ליה לדינא דאם יכול ליכנס בסוסים ובפרדים שהוא פטור מטעם דרך רחוקה, שהרי הרמב"ם לא הביא כלל הך דינא ומשמע מזה דלא סבירא ליה להלכה כן, אלא דאם יכול ליכנס בסוסים ובפרדים שפיר חייב, והאריך לבאר שם דעת הרמב"ם למה לא פסק כהך ברייתא משום דלשיטתו קאי הך ברייתא לדעה אחרת דלא קיימ"ל כן עיי"ש הביאור ואכמ"ל, ואם כנים דבריו נמצא דלהלכה נקטינן בנוגע לימות המשיח דאפילו אם נמצא בבוקר (לשיטת הרמב"ם הנ"ל) במקום רחוק הרבה יותר מטו מיל, ויכול להגיע משם ע"י מכונית וכיו"ב בהתחלת זמן השחיטה שפיר חייב ולא הוה בגדר דרך רחוקה, וכן ר"ל בס' נחלת יהושע סוף סי' כה שהרמב"ם לא פסק כהך ברייתא.

אבל ב'מרכבת המשנה' (הל' ק"פ שם) הקשה ג"כ למה השמיט הרמב"ם הך דינא דהברייתא דאף אם יכול לבוא בסוסים ובפרדים פטור? ותירץ שזה נכלל בלשון הרמב"ם שם שכתב: "כשיהלך ברגליו בנחת" דהיינו רק באופן זה ובלי מהירות מיוחדת, ועד"ז תירץ הח"ח ב'לקוטי הלכות' פסחים שם זבח תודה ד"ה 'ויכול', (אלא דאכתי אינו מרווח כ"כ למה לא הביא בהדיא לשון הברייתא), וכן מסיק בנחלת יהושע שם, וביאר שיטת הרמב"ם שהוא מצד דין דיתוי בתחילת הזמן עיי"ש, ועי' גם בערוך השלחן העתיד סי' קפח סעי' כז בזה, ולפי"ז נפל כל יסוד הנ"ל.

סברת אחרונים דאזלינן בתר הרגילות

אבל אכתי יש לומר כמ"ש בס' 'ויען אברהם' (לבנו של הגר"ח פאלאג'י, יו"ד סי' לח ד"ה חזרת) דנקט דהא דמצינו בברייתא דפסחים דאף אם יכול ליכנס בסוסים ובפרדים אכתי הוה בדרך רחוקה כיון דאינו יכול ללכת ברגל, הרי זה רק בהזמן דאז שהיו דרכם לילך ברגל, ורוכב כדי למהר הוה שינוי, וזה לא חשבינן כי אזלינן בתר הילוך רגיל ע"פ הרוב, משא"כ בזמן שהרגילות היא לרכוב ולא ללכת ברגל ודאי חשבינן בזה, ומקרי שהוא קרוב, מידי דהוה אם בעיר אחת היו הולכים בדרך רחוקה ושוב נתחכמו ומצאו דרך מפולש בדרך קרובה ונתבטל אותו דרך רחוקה, היתכן לומר דאכתי נחשיב דרך הרחוקה? וכן הוא בנדו"ד עיי"ש, וכסברא זו מסיק גם בשו"ת מהר"ם שיק שם (לגבי אבילות), דסוסים ופרדים לא היו קבועים בכל עת, לכן אזלינן בתר הליכה ברגליו שהוא קבוע עולמית ודרכו בכך, אבל השתא דקביע וקיימא ההליכה במסילת הברזל ודרכה בכך שפיר יש ליזל בתרה עיי"ש.

דלפי זה יוצא דכשיבנה ביהמ"ק ב"ב י"ל כמו שאכנן ר"ל בתפארת ישראל הנ"ל, שיהי' דין "דרך רחוקה" שונה ממה שקבעה המשנה, ויקבע ע"פ בי"ד הגדול שיהי' אז בירושלים, ויש לדון אם יש למדוד גם ע"י נסיעה במטוסים וכיו"ב, שהמהר"ם שיק שם כתב דנקטינן "דרך האמצעי" ששייך לרוב בני אדם, וצריך בירור מה נחשב לנסיעה רגילה וכו'.

אבל ראה לקו"ש ח"יב עמ' 221 במה שהורה הרבי באחש"פ תשכ"ח לענין פסח שני וז"ל: "לענ"ד יש להמנע ולא להיות בי"ד באייר בתוך ט"ו מיל סמוך לירושלים כיון שלדעת הר"ח מפריש ישנו החיוב דפסח גם עכשיו וכו'" עכ"ל, הנה מסתימת הלשון משמע דגם בזה"ז אזלינן בתר שיעור זה של הילוך ברגל דוקא⁶, ויה"ר שבקרוב ממש יתבררו ויתלבנו הדברים כשיהי' ואשיבה שופטיך כבראשונה.

נוסף לכל הנ"ל יש להעיר גם במ"ש בשו"ת רב פעלים (ח"ב - יו"ד סימן מ) דשקו"ט בכל ענין זה והביא מ"ש בשו"ת חכמת שלמה הנ"ל,

(6) וראה בס' 'חידושים וביאורים לש"ס' ח"א עמ' שמח שהגרש"י זוין ז"ל כתב להרבי בענין זה, ובשוה"ג הזכיר משקו"ט הנ"ל לענין אבילות ולענין פסח שני, וצייין לאנציקלופדיה תל' כרך ה' עמ' קס וציון 48, והרבי כתב לו שיש דין "דרך רחוקה" גם בפסח שני עיי"ש.

שנתעורר בהא דפסחים דמשמע אע"ג דיכול ליכנס בסוסים ובפרדים מקרי דרך רחוקה, ותירץ דיש לחלק בין ענין חיוב לבין ענין פטור, דהתם לא מחייבי ליה ליכנס בסוסים ובפרדים ולחייבו כרת, אם לא בא, אבל לפטור שפיר יש לומר דמצי למנות עם האבלים, משום דאפשר לבא בסוסים ובפרדים, ולפי"ז כתב דבאמת י"ל בכה"ג נמי לגבי פסח, אם שחטו עליו כל שיכול לבא בסוסים ובפרדים לפני גמר זמן השחיטה יצא, דהא לפטור מהני עכ"ד ע"ש, ויפה כתב לחלק בזה עכ"ד, וכן כתב בח"ג - (יו"ד סימן כד) וסיים שיפה כתב בזה ונאים הדברים למי שאמרן עכ"ד, דלפי"ז יוצא עוד נפק"מ להלכה בנוגע ללע"ל, בדין הנ"ל שפסק הרמב"ם דאם הי' בדרך רחוקה ושחטו עליו לא הורצה וחייב בפסח שני, דבכל אופן שבא אח"כ בזמן השחיטה אם שחטו עליו הורצה, כיון דבזה שפיר אמרינן שהי' יכול לבוא ולמנות עמהם עיי"ש, ואכתי יל"ע בזה.

הרמב"ן פסק כרב נחמן וקושיית המנ"ח

ועי' רמב"ן (במדבר ט, י) שכתב וז"ל: "אבל מי שהיה בדרך פטור מן הראשון ועושה השני, ואם רצה לצאת בראשון וצוה ושחטו עליו הורצה, דקיימא לן (שם צב, ב) מיחס הוא דחס רחמנא עילויה ואי עביד תבא עליו ברכה. ויתכן שלכך הזכיר הכתוב "רחוקה", כי בדרך הקרובה בידו לעשות השני או הראשון, שישחטו ויזרקו עליו ויבא ויאכל לערב" עכ"ל, היינו שפסק כרב נחמן שהורצה ולא כרב ששת, וכבר הקשה עליו במנחת חינוך שם (בקומץ המנחה) דלמה פסק כר"נ ולא כרב ששת הלא קיימ"ל דהילכתא כרב ששת באיסורי? וכפי שביאר הכס"מ טעמו של הרמב"ם הנ"ל שפסק כרב ששת שאם זרק לא הורצה? ונשאר בצ"ע וכן הקשו בעוד כ"מ.

ואולי אפ"ל בזה, ע"פ מ"ש בשו"ת המהרי"ק (שורש קסה אות ד) דמה שקבעו בש"ס פלוני ופלוני הלכה כפלוני, ה"ז קאי רק על ההלכות שנוהגין בזה"ז, ולא על מה שנוהג לע"ל, וראה שבת ע, ב, בתוד"ה 'נודע', ומגן אברהם סי' ריח סק"ג, וראה תויו"ט כלים פ"ג מ"ב, ומה שהקשה עליו בתוס' חדשים דברמב"ם אין לומר כן, ועיי"ע בס' יד מלאכי (אות רלד) דשקו"ט בזה בארוכה והביא מכ"מ בענין זה, ובס' מלא הרועים ח"ב אות ש סעי' כא וש"נ. (הובא בהפתיחה לס' 'ימות המשיח בהלכה', הערה 18) ולפי"ז לא קשה על הרמב"ן מהא דקיימ"ל דהלכה כרב ששת? דלהנ"ל י"ל דסב"ל דכלל זה לא קאי

בנוגע להלכות דלע"ל, וראה בשו"ת חסד לאברהם (תאומים) בחי' על הרמב"ם שם ה"ג שהזכיר זה לגבי הכס"מ.*



הגדה של פסח

בענין כורך

הרב עזרא בנימין שוחאט

ר"י בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

א. בהגש"פ לכ"ק אדמו"ר זי"ע: "כורך (פסחים קטו, א). לדעת הלל הזקן: בזמן שיש פסח אינו יוצא אלא א"כ כורך פסח מצה ומרור ואוכלין ביחד. בזמן שאין פסח אינו יוצא ידי חובת מצה - שהוא מן התורה - אלא אם אוכלה בפ"ע. ואינו יוצא ידי חובת מרור - שתקנוהו חכמים זכר למקדש - אא"כ כורכו עם המצה ואוכלין ביחד (כמו שעשה בזמן ביהמ"ק). נמצא יש עליו, בזמה"ז, חיוב מצה שני מדרבנן, לדעת הלל. ולא נפסקה הלכה לא כהלל ולא כתבריו וצריך לצאת ידי חובת שניהם (שו"ע רבנו סתע"ה ס' טז-יח ובאחרונים ובס' שבח פסח האריכו)".

כן עשה כו' הי' קיים כו' פסח כו'. וי"ל בדיוק נוסחא זו: א) אין אומרים זכר למקדש כהלל, כמו שא"א באכילת מרור זכר למקדש. - ובפרמ"ג (סי' תעה מש"ז סק"ז) מפרש האמירה - להודיע שהוא רק זכר למקדש אבל בזמה"ז אין יוצאין בכריכה. וכיון שאומרים זה אחרי שכבר אכל מצה ומרור ויצא י"ח, ע"כ שכוונת הפרמ"ג - שההודעה

(* כאן המקום להביע תודה וברכה מקול"ע, לידידי היקר איש חי ורב פעלים מגדולי מרביצי התורה, ר' חיים יוסף שי' רוזנברג, שזיכה ומזכה את הרבים בהו"ל כל ספרי השו"ת וכו' וכו' על "תקליטורים" באופן שיד כאו"א יכול להשיגם, - כי רק על ידם היתה האפשרות לעיין בהרבה משו"ת הנ"ל - יה"ר מהשי"ת שימשיך להצליח בעבודתו הק' בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר, ובאופן ד"מחיל אל חיל", מתוך הרחבה גדולה, ומתוך מנוחה ושמחה וכט"ס בגו"ר תמיד כה"י, ובברכת הגה"פ כשר ושמח.

היא להזהיר שלא יטעה לשונה הבאה לומר שהלכה כהלל, ויטעה שהלל ס"ל שגם עתה יוצא בכריכה, וישכח שאשתקד אכל מקודם מצה, ויזכור שאמר זכר למקדש. והוא דוחק גדול. - ובפרט שבכורך הוא כפל לשון קצת, דמיד אומר: כן עשה הלל בזמן שבהמ"ק כו'. ובין הברכה והכריכה אין להפסיק במה שא"צ, כנ"ל (ובמשנה ברורה סתע"ה ס"א בבה"ל רוצה לדחות כל האמירה לאחר שיאכל - מטעם זה). וביחוד לדעת אדה"ז, שלהלל לא יצא ידי חובת מרור אלא בכורך, כנ"ל.

עוד זאת שע"י אמירה זו יבוא לטעות שאין הכריכה אלא לזכר. ובאמת - רק עתה יוצא י"ח מרור להלל, וצריך לצאת גם לדעתו, כנ"ל (משא"כ להפרמ"ג, שהוא לשיטתו שבזה"ז גם להלל יוצא י"ח מרור כשאוכלו בפ"ע. וא"כ לא הוי אלא לזכר).

כורך פסח מצה ומרור - דלדעת המפרשים (מלבד הרמב"ם בהל' חו"מ פ"ח ה"ו. אבל עיי"ש בלח"מ) כן עשה הלל. ואם ישמיט פסח, ידבר שקרים בספורו. - ומה שהקשה בח"י, דא"כ איך יאמר: כן עשה הלל ואין פסח בידנו. י"ל דתיבת כן נמשכת למטה, והיא התחלת ענין: כן עשה הלל כאשר יספר. ולא הוצרך לסיים וכריכתי זכר לזה (אף שאינו דומה ממש), כי מבואר הוא, וכנ"ל שממעטין בדיבור בין הברכה להכריכה. או י"ל כן - כמו שאני כורך המרור ואינו אוכלו עתה בפ"ע, כן - עשה הלל, לכורך המרור. - ובפרט, שלשיטת אדה"ז, הכורך עיקרו בא בשביל חובת אכילת מרור.

והנה המובן בפשטות מדברי הרבי כאן הוא דלדעת הפרמ"ג הוי כורך רק זכר בעלמא, כיון דגם לדעת הלל בזה"ז כבר יצא י"ח במרור בפ"ע, משא"כ לדעת אדה"ז גם בזה"ז להלל אינו יוצא י"ח מרור אלא בכורך.

וצ"ע, דהן אמת שמצינו להדיא דנחלקו הפוסקים אי כורך הוא זכר בעלמא או בא לחובת מרור, ויובא להלן בהמשך דברינו, אמנם המעיין בדברי הפרמ"ג (שם) יראה דבמסקנת דבריו שמבאר דעת הט"ז ס"ל ג"כ דלהלל אפי' בזה"ז אינו יוצא י"ח מרור אלא בכורך. ולכן בתחילת דבריו דס"ל דכורך הוא זכר בעלמא לא הוקשה לו כלל מה שאומרים זכר למקדש כהלל, כיון דבאים להדגיש דאינו אלא זכר בעלמא, ורק בהמשך דבריו דס"ל דבכורך יוצא י"ח מרור לדעת הלל, וכשיטת אדה"ז בזה, הוקשה לו מ"ט אמרינן זכר למקדש דוקא כאן ולא במרור.

עיי"ש היטב בדבריו. וא"כ איך כ' הרבי דתי' הפרמ"ג על קושייתו זו היא לשיטתו דגם להלל כבר יצא י"ח מרור במה שאכלו בפ"ע.

עוד יש לדקדק בתחילת דברי הרבי בהביאו תמצית דברי אדה"ז בשו"ע, "נמצא יש עליו בזמה"ז חיוב מצה שני מדרבנן, לדעת הלל", דלכ' הרי חובת מצה כבר יצא לגמרי באכילתו בפ"ע, ומה שאח"כ צריך לכרוך מצה עם המרור לדעת הלל אי"ז מפאת חובת מצה שהיא טעונה כריכה, אלא מפאת חובת מרור שטעונה אכילת המצה עמה, וכן מבואר להדיא בדברי אדה"ז בסי"ז (הובא לקמן) עיי"ש בדבריו. וא"כ מדוע מדגיש הרבי דנמצא דיש עליו חיוב מצה שני מדרבנן?

ובאמת כבר הקשה בפר"ח (בסתע"ה) על מ"ש המחבר שלא יפסיק כדי שתעלה ברכת על אכילת מצה על המרור, ד"אינו מדוקדק" דאין צריך לזוהר בזה דכבר יצא י"ח מצה לגמרי, וצריך לזוהר רק אחר ברכת על אכילת מרור דלהלל קאי זה על הכריכה.

עוד צריך הסבר במ"ש הרבי בפ"י כן עשה הלל "כמו שאני כורך המרור ואיני אוכלו עתה בפ"ע, כן - עשה הלל, לכרוך המרור" דלכ' הרי ס"ס בזמן שביהמ"ק קיים, אינו יוצא י"ח מרור אלא באופן מסויים, היינו דוקא כשכורך פסח מצה ומרור, וא"כ בזה"ז דליכא פסח ליכא לקיום זה כלל, וא"כ מהו העדיפות בזה שאינו אוכל המרור בפ"ע?

בשלמא א"נ דאין כורך אלא זכר בעלמא, מובן דע"י שאינו אוכלו בפ"ע דומה קצת לכמו שעשה הלל בזמן שביהמ"ק קיים, וממילא הוי זכר (ומובן הלשון "כין"), ובאמת כ"כ הב"ח להדיא כמובא בסמוך. אבל לדעת אדה"ז דזהו מצות אכילת מרור לדעת הלל לכ' אין לומר כן?

ב. והנה בנוגע ליסוד החיוב דאכילת כורך הרי מצינו (בכללות) ב' שיטות וכמבואר בקיצור בדברי הרבי בהגדה. דעי' בב"ח בסתע"ה (ד"ה ומ"ש ואח"כ נוטל) "שם אסיקנא והדר אכיל מצה וחסא בהדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל בלא ברכה ופי' רבינו דהיינו הזכר לפי שבזמן שביהמ"ק הי' קיים הי' כורך פסח ומצה ומרור ביחד ואוכל ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים ואין פסח נמצא שלא קיים המצוה ואינו עושה כי אם זכר בעלמא".

ועד"ז מתבאר ממ"ש להלן בד"ה וכ' אבי העזרי, ולהלן שם בד"ה כ' הר' יחיאל, דתוכן דבריו הוא דמסתבר דעת האומרים דטובלין

בחרוסת, ועד"ז דעת האומרים דבעינן הסיבה, דכיון דכל אכילת הכורך אינו אלא משום זכר למקדש כהלל וזכר לאכילת פסח אז, לכן יש לנו לעשות כאשר עשה הלל בזמן ההוא. ומבואר דא"א לומר משום דלהלל בזה יוצא י"ח מרור בזה"ז, דאינו כן ואינו זכר בעלמא. אלא דכיון דהוי זכר צריך להשתדל לעשות בכל דאפשר כמו שעשה הלל.

ולהלן שם (בד"ה ומ"ש וכ' עוד הרוצה כו') "כלומר דעיכובא ודאי ליכא דאינה רק זכר למקדש ואף להלל גופי' אין צריך לאכול מצה ומרור ביחד בזה"ז דליכא פסח דשפיר יוצא י"ח במה דמברך אמצה לחודי' ואכיל ומברך אמרור לחודי' ואכיל אלא דמ"מ כיון דאמרינן דמשום שלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר בזמן שביהמ"ק הי' קיים עבדינן לחומרא כתרוייהו אף בזה"ז כאילו הי' ביהמ"ק קיים ובעי לי' למיהדר ולמיכרך מצה ומרור ואכיל א"כ ממילא בעינן למעיבד נמי לענין ברכה כאילו הי' ביהמ"ק קיים שלא יסיח עד שיעשה כריכה כהלל כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור לכריכה דאע"ג דאין לו לחזור ולברך כדאמר להדיא ואכיל בלא ברכה מ"מ כי היכי דליעבד זכר למקדש ממש נכון להזהר בכך ומקיים מצוה מן המובחר".

והדבר מבואר, דלדעת הב"ח בזה"ז כבר יצא באכילת מרור בלבד, ואין הכורך אלא זכר בעלמא לזמן שביהמ"ק שהי' אז הלל כורך פסח מצה ומרור כדי לצאת י"ח מרור. ומבואר בדבריו דיסוד שיטתו בזה הוא דכיון דקיי"ל דלדעת הלל כורך הוא בפסח מצה ומרור (וכן מפורש ברש"י ורשב"ם בפסחים קטו, א, וכנ"ל כ' הרבי בהגדה דכן דעת כל הראשונים מלבד הרמב"ם), א"כ בזה"ז דלית לן פסח וא"א לכורך כולם ביחד למצות מרור, לכן במה שכורך מצה ומרור הוי זכר בעלמא.

ועד"ז מבואר בס' שבח פסח בארוכה (שמבין כל האחרונים מציין הרבי בהגדה אליו), דכורך בזה"ז אינו אלא זכר בעלמא. אבל יסוד דבריו הוא מטעם אחר. והוא ע"פ המבואר בתוס' פסחים קטו, א ד"ה אלא דגם לדעת הלל רק לכתחילה יש לו לכורך אבל בדיעבד נפיק כי לא כריך, עיי"ש בדבריהם. וא"כ נמצא, דבזה"ז בעינן למיכל מצה לחוד ומרור לחוד, וא"כ כבר יצא י"ח מרור גם להלל, הוי כורך רק זכר בעלמא.

ובאמת כבר מבואר כן להדיא בערוך (הובא בח"י ס"ק יב) דכיון דהוי כורך זכר בעלמא לכן אי"צ לברך עליו. ובס' שבח פסח מבאר

שכן דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. ועד"ז מבואר בגבורת ה' למהר"ל (פס"ג).

ולאידך גיסא דעת המחבר בשו"ע דבכורך יוצאים י"ח מרור לדעת הלל בזה"ז, דו"ל בס"א "ואחר כך נוטל מצה שלישית ובוצע ממנה וכורכה עם המרור וטובלה בחרוסת ואומר זכר למקדש כהלל ואוכלן ביחד בהסיבה. ומשבירך על אכילת מצה לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו". ושינה בזה מל' הטור שלא כ' אלא דמצוה מן המובחר שלא להסיח.

ועי' בט"ז סק"ז שכ' פ"י להלל יהי' זה עיקר מצוה בזו ע"כ היא שייכא לברכה דאכילת מצה דע"ז קאי ג"כ . . ולכ' הי' נראה שאם הפסיק בין הברכה לכריכה שצריך לחזור ולברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור בשביל הכריכה . . וכאן נמי צריך לצאת ידי הלל דהא אמרינן בגמ' השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן לחומרא כתרומיהו אלא שהטור כ' הרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא יסיח עד שיעשה כריכה כו' משמע בדיעבד אין לחוש לחזור ולברך". ובפרמ"ג (בא"ד ממ"ש "ואמנם התוס' שם ד"ה אלא") מבאר דברי הט"ז ע"פ דברי התוס' שם בד"ה אלא, ומבאר דיסוד הדברים הוא דכיון דגם בזמן ביהמ"ק אינו כורך אלא מצה ומרור וכדעת הרמב"ם בהל' חו"מ, ע"כ גם בזה"ז הוי הכורך קיום מצות מרור לדעת הלל.

ועייג"כ בפר"ח (סתע"ה בד"ה וכורכה) שכ' "ועוד כיון דלהלל לא בעינן אלא מרור דכריכה מעתה אי הלכתא כותי' ממילא לא נפקו במרור קמא אלא במרור דכריכה ומרור קמא הו"ל מרור דרשות" ועד"ז כ' להלן (בד"ה כדי שתעלה) דהקשה שם "ומיהו קשה שהרי ע"כ אכילת מרור דרשות הוי הפסק בין הברכה לאכילת מרור דכריכה וא"כ מה בכך אם מפסיק בדברים כיון שכבר הפסיק". ומבואר ג"כ דעתו דלהלל יוצאים י"ח מרור באכילת כורך גם בזה"ז.

וכן הוא דעת הלבוש בסתע"ה עי' היטב בדבריו. ועד"ז מצאתי דס"ל בס' מאמר מרדכי עיי"ש בארוכה.

ג. והשתא יש לעיין בדברי אדה"ז בכל זה, דכנ"ל דעתו דיוצא י"ח מרור להלל באכילת כורך בזה"ז:

(א) דו"ל (סתע"ה בסט"ז) "ולא עוד אלא שלפי דעת הלל הזקן אין אדם יוצא י"ח מן התורה אא"כ כורך כזית פסח וכזית מרור וכזית

מצה ואכלן ביחד לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו". ומבואר להדיא דפוסק כדעת רוב הראשונים דלדעת הלל כורך הוא פסח מצה ומרור.

אמנם בסי"ז כ' "ואף בזה"ז שמרור אינו אלא מד"ס ומצה הוא מה"ת . . מ"מ אינו יוצא י"ח מרור לפי דעת הלל אא"כ נוטל עוד כזית מצה וכורכו עם כזית מרור ואוכלן ביחד שהרי מרור בזה"ז תקנוהו חכמים זכר למקדש שהיה אז חיובו מה"ת ובזמן שביהמ"ק קיים אינו יוצא י"ח מרור מה"ת לפי דעת הלל אא"כ כורכו עם המצה לפיכך גם עכשיו צריך לכורכו עם מצה". וכאן מבואר לכ' דס"ל דלדעת הלל בזמן שביהמ"ק קיים הי' כורך מצה ומרור, וכדעת הרמב"ם.

אלא דע"פ פשוט לא קשה כלל, שהרי בסי"ז איירי אדה"ז בהא דבזה"ז לדעת הלל נוטל כזית מצה ומרור זכר למקדש, והרי בזה"ז ליכא פסח, לכן נקט דהוי זכר למה שבזמן שביהמ"ק קיים הי' כורכו עם המצה. אבל באמת בזמן ביהמ"ק הי' כורכו גם עם הפסח וכמ"ש בסט"ז. אולם ע"פ מ"ש בב"ח ועד"ז בפרמ"ג דאי בזמן שביהמ"ק קיים לדעת הלל הי' כורך פסח מצה ומרור, נמצא דבזה"ז דליכא פסח אינו אלא זכר בעלמא, א"כ הרי לאדה"ז דלדעת הלל גם בזה"ז אינו יוצא י"ח מרור אלא בכורך, כמפורש בדבריו כאן וכן להלן בסי"ח, לכ' צ"ל דס"ל דכשביהמ"ק קיים הי' כורך רק מצה ומרור ולכן גם בזה"ז יוצא המצוה רק ע"י כך. וא"כ איך כ' בסט"ז דהי' כורך פסח מצה ומרור?

והרי בפשטות מטעם זה, כיון דס"ל דלדעת הלל יוצא י"ח מרור רק באכילת כורך, לכן הכריע דלא כדברי התוס' (והרבה ראשונים) דגם להלל יוצא בדיעבד באכילת מרור לחוד, דא"כ כיון דבזה"ז מוכרח לאכול מרור לבד ודאי שאין הכורך מצות מרור לדעת הלל, וכנ"ל שכן מבואר בס' שבח פסח. וא"כ ה"ה דלכ' צ"ל דאדה"ז מכריע כדעת הרמב"ם דלהלל בזמן שביהמ"ק קיים הי' כורך רק מצה ומרור ולכן בזה"ז אפשר לקיים מצות מרור בכריכה ואינה רק זכר בעלמא.

(ב) ובאמת דצ"ב מדוע מאריך כ"כ בסי"ז וחוזר להביא מה שהי' עושה הלל בזמן שביהמ"ק קיים, הרי כבר כתבו בסט"ז "ולא עוד אלא שלפי דעת הלל הזקן וכו'", ולכ' הול"ל בקיצור דבכורך יוצאים מצות מרור לדעת הלל שהי' אוכלה בכריכה בזמן שביהמ"ק קיים?

ג) עוד יש לדקדק במ"ש בסט"ז "לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו", דמשמעותו דהוא קיום מיוחד הנאמר בכתוב זה, ולכ' הול"ל בקיצור כמו שנאמר כו'.

ד) ובסי"ח כ' אדה"ז "אבל לפי דעת הלל שהמצה שבריכה היא חובה מד"ס אינה מבטלת את טעם המרור שהוא ג"כ חובה מד"ס והן זה כזה ואינן מבטלין זה את זה".

וצ"ב הרי לכ' לדעת הלל אופן קיום מצות מרור (מדרבנן) הוא בכריכה, וא"כ הול"ל דאין מבטלין זא"ז כיון דכך היא מצותה, והוי כעושה מצוה א'? ומדוע מדגיש דאכילת מצה היא ג"כ חובה מד"ס והן זה כזה?

ה) עוד צ"ב במ"ש אדה"ז בסי"ט "המרור של כריכה זו א"צ לטובלו בחרוסת. . . ויש חולקין ע"ז ואומרים שצריך לטובלו בחרוסת שהרי כריכה זו היא זכר למקדש כהלל והלל הי' הי' מקיים מצות חרוסת במרור זה שבכריכה שהרי לא הי' אוכל מרור כלל קודם כריכה זו" והנה ל' אדה"ז כאן הוא ע"ד דברי הב"ח שהובא לעיל, ולכ' בשלמא הב"ח לשיטתו דס"ל דכורך בזה"ז אינו אלא זכר בעלמא מובן ל' זה, אבל לדעת אדה"ז דעיקר תקנת מרור לדעת הלל בזה"ז הוא באכילת כרוך, א"כ הול"ל דלכן צריך לטובלו בחרוסת דלהלל מה שטבל מרור בחרוסת לפני זה לא עשה כלום, ורק עכשיו מקיים מצותה כתיקונה?

ו) ועד"ז צ"ב בס"כ במ"ש "כריכה זו י"א שא"צ הסיבה כיון שאוכלין בה מרור ומרור אי"צ הסיבה", דלכ' לשיטת אדה"ז דלדעת הלל רק עכשיו יוצא י"ח מרור לא הול"ל "כיון שאוכלין בה מרור" דמשמעו דבאמת אין זה מחובת מרור אלא שאוכלין ג"כ מרור לכן אי"צ הסיבה.

ד. ויובן כ"ז בהקדים דאמרינן בגמ' (שם) "מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו הלל היא דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנ' על מצות ומרורים יאכלהו אמר ר"י חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן ת"ל על מצות ומרורים יאכלהו אפי' זה בפ"ע וזה בפ"ע מתקיף לה רב אשי א"ה מאי אפי' אלא אמר רב אשי האי תנא הכי קתני יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן, כדרך שהלל אוכלן ת"ל על מצות ומרורים יאכלהו אפי' זה בפ"ע וזה בפ"ע. השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה

ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל".

ובתוד"ה אלא "וא"ת מנא לן דסבר הלל דאין מבטלות דילמא שאני הכא דגלי קרא ועוד הא לרבנן נמי אין מבטלות דהא אם כרכן נמי יצא וי"ל מדסבר דלכתחלה יש לו לכרוך ובדיעבד נפיק כי לא כריך אם כן בעלמא אין מבטלות דאי מבטלות א"כ איצטריך קרא הכא להתיר כריכה ולומר דהכא לא מבטלי והלכך לרבנן דמוקי קרא בדיעבד שמעינן דבעלמא מבטלות ושאני הכא דגלי קרא".

ומבואר שיטתם דהן לרבנן והן להלל יוצא בין כשאוכל מצה לבד ומרור לבד ובין כשאוכל מצה ומרור בכריכה, אלא דלהלל לכתחילה בעי כריכה ולרבנן לכתחילה בעי למיכל ומצה לבד ומרור לבד.

ועי' בחי' הר"ן דהקשה ע"ז דאיך קאמר בגמ' דבעי למיעבד זכר למקדש כהלל "אם איתא דלהלל יוצא אדם י"ח בדיעבד אפי' זה בפ"ע וזה בפ"ע לא משמע דמשום לכתחילה בלחוד מבעי לן למעבד זכר למקדש". ועוד צ"ע כמו שהקשה במהרש"א "לא ידענא מי הכריח לומר להלל שלא גלי קרא אלא לכתחילה יש לכרוך אימא דאף לעיכובא קאמר קרא".

ועי' בתוד"ה אלא מברך "ומיהו אי הוה קיימא לן כהלל הוה עבדינן הכי מצה לחודא והדר מצה ומרור בכריכה כיון שצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל הוה דרבנן ודרבנן".

ומשמעות דברי התוס' הוא דלדעת הלל אין הכריכה בזה"ז זכר בעלמא, דא"כ הול"ל דבזה"ז כיון דליכא פסח גם דעת הלל כרבנן דאוכל מצה לחוד ומרור לחוד (וכמ"ש הב"ח). ועי' בפרמ"ג (סתע"ה מש"ז סק"ז) דמפרש כן כוונת התוס' דלהלל גם בזה"ז יוצא י"ח מרור בכריכה, ולכן הוי המצה והמרור "דרבנן ודרבנן". ומבאר דס"ל להתוס' כשיטת הרמב"ם דגם בזמן ביהמ"ק ה' הלל כורך רק מצה ומרור, ולכן גם בזה"ז יוצא י"ח מרור בכריכה. עיי"ש בדבריו.

אמנם צ"ע בזה, שהרי כיון דשיטת התוס' הוא דגם להלל יוצאים בדיעבד במרור לחוד, א"כ בזה"ז דאוכל מרור לחוד הרי כבר יצא חובת מרור גם לדעת הלל וא"כ ע"כ שאין הכריכה אלא זכר בעלמא, וכנ"ל שכן הוכיח בשיטת התוס' בס' שבח פסח, ואיך כ' הפרמ"ג דכוונת התוס' דהוי דרבנן ודרבנן כיון דלדעת הלל יוצא י"ח מרור בכריכה זו?

ועוד צ"ע דאם נאמר דכוונת התוס' הוא דלהלל אין המצה והמרור מבטלין זא"ז כיון דעושה כן לצאת י"ח מרור, מדוע כתבו התוס' דהוי "דרבנן ודרבנן" דמשמעו דהוי תרי דרבנן, הרי הו"ל למימר בפשיטות טפי דאין מבטלין זא"ז כיון דכך הוא מצות מרור לדעת הלל (וע"ד הל' בחי' הר"ן בד"ה מאן)?

ה. והנה הרמב"ן (במלחמות) פליג אתוס' וס"ל דלהלל אינו יוצא י"ח מרור אלא בכריכה. וכ"כ בחי' הר"ן, רבינו דוד ובמהר"ם חלאווה. אמנם עי' בלשונם כשביארו דברי הגמ' "השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן וכו'", דאי הוה סבירא לן כהלל הי' אפשר לאכול מצה ואח"כ לאכול מצה ומרור בכריכה, "דליכא למימר דמצה דרשות מבטלה למרור דרבנן דלאו רשות גרידא הוא דמיבעי לן למעבד זכר למקדש" - ח"י הר"ן (ועד"ז ברמב"ן וכו').

ומבואר מדבריהם, דטעמא דמצה דכריכה לא הוי רשות הוא משום דהוי זכר למקדש. ולכ' משמעותו כדעת הב"ח ודעימי' דבזה"ז גם לדעת הלל כבר יצא י"ח מרור, ואין הכורך אלא זכר בעלמא.

וא"כ צ"ע, דנמצא מכ"ז לכ' סברות הפוכות בדברי הראשונים. שהרי לכ' לשיטת התוס' ודעימי' דלהלל אין הכריכה לעיכובא, הי' מסתבר דבזה"ז דמוכרח לאכול מצה לחוד ומרור לחוד אין הכריכה אלא זכר בעלמא, ואעפ"כ מבואר לכ' מדבריהם דס"ל לדעת הלל יוצא י"ח מרור בכריכה גם בזה"ז. ולאידך לשיטת הרמב"ן ודעימי' דלדעת הלל כריכה הוא לעיכובא, וא"כ אפי' בזה"ז דמוכרח לאכול מרור לחוד מ"מ הרי לא יצא י"ח מרור להלל דכריכה הוא לעיכובא, ואעפ"כ מבואר בלשונם דגם המצה הוי מצוה משום זכר למקדש.

ועד"ז יש לעיין בדעת הרא"ש דבסוגיין (סכ"ז) כ' "והשתא דלא איתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן . . וכריכה זו יש לעשות בחרוסת דהלל לא היה מטבל בחרוסת כי אם בטיבול זה. ואי איתא הלכתא כהלל הוה מברך אמצה ברישא ואכיל לה והדר מברך אמרור ואכיל ליה בהדי מצה והויא מרור דרבנן וכריכה דרבנן ולא מבטלי אהדי".

ולכ' מבואר מדבריו שכ' כסגנון התוס' דס"ל דלהלל גם בזה"ז יוצא י"ח מרור רק בכריכה. אמנם במ"ש דיש לעשות כריכה זו בחרוסת "דהלל לא היה מטבל בחרוסת כי אם בטיבול זה", אפשר לפרש דלהלל רק עכשיו יוצא י"ח מרור (וכסגנון ה"ט"ז בסק"ו), או י"ל דכוונתו דכיון דהכריכה הוי זכר למקדש לכן צריך לעשות כמו שעשה הלל אז (כסגנון הב"ח).

אמנם לכ' מפורש בדברי הרא"ש להלן (סל"ה) כדעת הב"ח ודעימי' כדורך אינו אלא זכר בעלמא. דז"ל "ויותר מסתבר להניח הכריכה שאינו אלא זכר בעלמא ממה שיבטל טעם של מצה". וכן הוכיח בדעת הרא"ש בס' שבח פסח.

עוד יש לדקדק בל' התוס' "כיון שצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל", והרא"ש "והוא מרור דרבנן וכריכה דרבנן", דלכ' הול"ל דצריך לעשות מצות מרור אליבא דהלל, ועד"ז בל' הרא"ש הול"ל "מצה דרבנן".

ו. והנה עי' ברש"י בד"ה שהיה "פסח מצה ומרור". ובד"ה זכר "זכר . . שהיו אוכלים פסחיהם". ועד"ז הוא ברשב"ם. ומבואר שיטתו דהלל הי' כורך המצה מרור עם הפסח. ומשמע ממ"ש דכורך בזה"ז הוא זכר למה שהיו אוכלים פסחיהם דס"ל דהוא דין שנאמרה בהקרבן פסח.

אמנם מדברי רש"י לעיל לט, ב ד"ה כעין מבואר להדיא דס"ל דבזמן שביהמ"ק קיים מרור דאורייתא גם כשאינו אוכל הפסח, דכ' שם דרק בזה"ז הוי מרור מדרבנן, ומבואר דבזמן שביהמ"ק אפי' ערל שאינו מביא פסח חיוב במרור מדאו' (ועי' בדברי הגרי"ז עהש"ס). ועייג"כ מ"ש הרבי בהגדה בפסקא צפון "ישנו לחיוב מרור גם אם אין מחוייבים בקרבן פסח", ועיי"ש בההגדה הראיות שמביא לזה (ויש להאריך בענין זה ואכ"מ). וא"כ צ"ע, איך כ' רש"י בסוגיין דהכריכה דמצה ומרור ופסח הוא דינא שנאמרה בהפסח, דמשמע דאי אינו מביא פסח הוי מרור מדרבנן אפי' בזמן שביהמ"ק קיים? (ופשוט דאי"ל דדברי רש"י כאן הוא רק אליבא דהלל, משא"כ לעיל מפרש אליבא דרבנן, דהו"ל לרש"י לפרש כן להדיא, שהרי לא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן.)

ועד"ז צ"ע לאידך גיסא לדעת הרמב"ם. דהנה ידועים דברי הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע נו) "המרור הוא נגרר לאכילת הפסח ואינו נמנה מצוה בפני עצמה. וראיה לדבר, שבשר הפסח ייאכל לקיום המצוה יהיה עמו המרור או לא יהיה והמרור לא ייאכל אלא עם בשר הפסח לאמרו ית' על מרורים יאכלוהו. ואילו אכל מרור מבלי בשר לא עשה כלום ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת היא אכילת מרור. ולשון מכילתא צלי אש ומצות על מרורים מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי מצה ומרור. כלומר שהמצוה היא קבוץ אלה". עיי"ש עוד.

אמנם בפ"ח מהל' חו"מ ה"ו כ' "ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן, ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו". הרי להדיא דס"ל דכורך רק מצה ומרור, והפסח אוכל אח"כ בפ"ע כמ"ש בהל' שלאח"ז. (ועיי"ש בלח"מ דמפרש דזהו כוונת הראב"ד בהשגתו "זה הסדר לא דייק", היינו שצריך לאכול פסח מצה ומרור ביחד.) וצ"ע איך מתאים זה עם מ"ש בסהמ"צ "והמרור לא יאכל אלא עם בשר הפסח. . . שהמצוה היא קבוץ אלה?"

ז. והנראה לומר בכ"ז דתרי מילי נאמרה בכתוב "על מצות ומרורים יאכלוהו". עצם מצות אכילת פסח מצה ומרור, ובנוסף לזה איכא מצות כריכה לדעת הלל. ובגדרם של תרי מילי אלו הוא דפליגי הראשונים:

לדעת רש"י הוי אכילת מרור מצוה בפ"ע כאכילת פסח ומצה, וזהו שכ' דרק בזה"ז הוי מרור דרבנן אבל בזמן שביהמ"ק קיים מרור דאו' גם בלא פסח. אמנם לדעת הלל איכא מצוה נוספת והוא מצות כריכה, דהפסח טעון אכילת מצה ומרור עמה.

ולדעת הרמב"ם אכילת מרור טפל הוא להפסח ואינה מצוה בפ"ע, אמנם בזה לא נאמרה שצ"ל קיומו בכריכה ממש, אלא הוא דין בסדר האכילה שאכילת המרור והמצה נטפלת להפסח. וזהו שכ' הרמב"ם בסהמ"צ. אמנם בנוסף לזה ילפינן לדעת הלל מ"על מצות ומרורים" דאכילת מצה ומרור צ"ל בכריכה, דעצם קיומו הוא ע"י שאוכלו בכריכה ממש. וזהו שכ' הרמב"ם בהל' חו"מ.

ומיושב היטב הן סתירת דברי רש"י והן דברי הרמב"ם (ויש להאריך בזה עוד).

ועפ"ז נראה לומר עד"ז בדברי התוס' דס"ל ג"כ דאיכא תרי מילי. המצוות פרטיות דאכילת פסח מצה ומרור, ומצות הכריכה, דזה דין נוסף דקיומו ע"י הכריכה. ושיטת התוס' הוא, דאכילת מרור הוי מצוה בפ"ע, ולא פליגי בזה הלל ורבנן, דאין פלוגתתם אלא אי נאמרה בזה מצוה נוספת דכריכה דלדעת הלל מלבד המצוות פרטיות דפסח מצה ומרור נאמרה מצות כריכה, משא"כ לדעת רבנן.

וזהו כוונת התוס' במ"ש דהן להלל והן לרבנן יוצא כשאוכל מצה לחוד ומרור לחוד, אלא דלהלל לכתחילה בעינן לאכלם בכריכה, והיינו דלהלל איכא קיום נוספת דכריכה, ולכן גם אי לא אכלו בכריכה קיים

מצות אכילת מצה ומרור, דהם ב' קיומים. משא"כ רבנן ס"ל דליכא מצות כריכה, אבל בדיעבד יוצא י"ח אי אוכלו בכריכה ד"על מצות ומרורים" הוא היתר דהכא אין מצוות מבטלות זא"ז.

ועפ"ז, דכוונת התוס' דלהלל איכא ב' קיומים, מובן מה שלא כ' כל' הר"ן. דהנה עי' בר"ן כשהביא דעת התוס' כ' דלהלל הוי "מצוה מן המובחר" לאכלו בכריכה, דמשמעות ל' זה הוא דהכל קיום א' דאכילת מרור, אלא דמצוה מן המובחר דקיום זה לדעת הלל הוא בכריכה. ולכן הקשה הר"ן ע"ז איך אמרו בגמ' דעבדינן בזה"ז זכר למקדש כהלל, הרי גם להלל אין הכריכה אלא מצוה מן המובחר. אמנם התוס' דייקו ולא כ' דלהלל הוי הכריכה מצוה מן המובחר, אלא סבירא להו דלהלל מלבד מצות מרור איכא קיום נוסף דכריכה, ולכן בדיעבד יצא י"ח במצות מרור, אבל מצות כריכה לא קיים כלל. ומובן מה דעבדינן בזה"ז זכר לקיום זה דכריכה לדעת הלל.

ועד"ז יש לבאר השינוי בסגנון קושית התוס' וסגנון הר"ן (ור"ד), דבתוס' הק' "דילמא שאני הכא דגלי קרא", אמנם בר"ן הק' "שאני הכא דמצותן בכך וכמצוה א' דמי", דלדעת התוס' אין הכריכה אופן קיום מצות מרור לדעת הלל אלא הוא גילוי קרא מיוחד דאיכא קיום נוסף, משא"כ להר"ן להלל זהו אופן קיום מצות מרור.

ואפשר לפרש עפ"ז ל' התוס' "כיון שצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל", ולא כתבו "מצות מרור", שהרי לדעתם בזה"ז דמוכרחים לאכול מצה לחוד ומרור לחוד הרי כבר יצא י"ח מרור, אמנם הקיום הנוסף לדעת הלל דכריכה עדיין לא יצא י"ח כלל, ולכן הוי הכריכה בזה"ז "דרבנן ודרבנן" ולא כתבו שאינו אלא זכר בעלמא.

ובזה א"ש דברי הרא"ש דמסגנון לשונו בסוגיין מבואר דס"ל דאין הכורך בזה"ז לדעת הלל רק זכר בעלמא, אמנם להלן כ' דאין הכורך אלא זכר בעלמא, דכוונתו שם הוא דלדעת הלל בזה"ז כבר יצא י"ח מרור באכילת מרור לחוד, ועכשיו אינו עושה אלא זכר לקיום הנוסף דכריכה, וזהו ל' הרא"ש "והויא מרור דרבנן וכריכה דרבנן" (כנ"ל לתוס').

ח. והשתא מובן דברי הפמ"ג דלשיטת התוס' אין הכריכה רק זכר בעלמא, דלכ' הרי שיטת התוס' הוא דלהלל כבר יצא במה שאכל מרור לחוד וא"כ ע"כ דהוא רק זכר, אמנם כנ"ל כ"ז לענין קיום מצות מרור, אמנם הכריכה שאח"ז הוא קיום נוסף לדעת הלל, וקיום זה הוי אפי'

בזה"ז, וכמו שמפרש הפמ"ג דס"ל להתוס' (בפרט זה) כדעת הרמב"ם דאין בכריכה אלא מצה ומרור.

אמנם לאידך מובן לפי מהלכו של הפמ"ג בהתוס' דבזה"ז אינו יוצא י"ח מרור לדעת הלל בהכריכה, דכבר יצא באכילת מרור לחוד, ואין הכריכה אלא זכר להקיום הנוסף ד"מצות ומרורים". וי"ל דזהו כוונת הרבי במ"ש בההגדה דהפמ"ג "הוא לשיטתו שבזה"ז גם להלל יוצא י"ח מרור כשאוכלו בפ"ע. וא"כ לא הוי אלא לזכר", הגם דלכ' בסיום דבריו ס"ל להפמ"ג שאינו זכר בעלמא כשיטת הב"ח, אמנם כנ"ל מוכרחים לפרש דכוונת הפמ"ג דגם להלל כבר יצא י"ח מרור, שהרי כ' דבריו בשיטת התוס' דלהלל יצא (בדיעבד) י"ח מרור באכילתו לחוד, וא"כ ע"כ דכוונתו, דבזמן שביהמ"ק קיים הי' בהכריכה ב' קיומים להלל, דיצא בזה עיקר חובת מרור, וממילא אית בזה גם הקיום דכריכה, אבל בזה"ז דכבר יצא י"ח מרור אין הכריכה אלא זכר לקיום הנוסף שבכריכה ואינה שייכת לעיקר מצות מרור כלל.

ויוצא עפ"ז, דלדעת הפמ"ג אין הכורך רק זכר בעלמא כדעת הב"ח דס"ל דכיון דליכא פסח הוי כל הכורך רק קיום ד"זכר למקדש", וע"ד דברי הגרי"ז הידועים לגבי ספה"ע בזה"ז ד"אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא" (מנחות סו, א), דלאמימר אין כאן תקנת ספה"ע מדרבנן בזה"ז, אלא כל קיומו אינו אלא לעשות זכר למקדש (וכדדרשין בגמ' סוכה מא, א). אלא לדעת הפמ"ג לפי שיטת התוס' כבר יצא עיקר חובת מרור, אלא דאיכא בזה"ז מצוה דרבנן זכר לכריכה, שהרי המצוה הנוספת דכריכה א"א לקיים אלא ביחד עם עיקר מצות מרור ומצה, ובזה"ז שכבר קיים עיקר מצות מרור, הוי הכריכה זכר לזמן שביהמ"ק קיים.

וככל משנ"ת י"ל ג"כ בדעת הרמב"ם בהל' חו"מ, ועי' בארוכה בס' שבח פסח שכבר כ' דדברי הרמב"ם מתאימים לדברי התוס' וביאר הדברים בפרטיות. אלא דהוא כ' כן לפי דרכו דהן התוס' והן הרמב"ם ס"ל דכיון דלהלל אין הכריכה אלא לכתחילה, נמצא דבזה"ז שכבר אכל מרור בלחוד הוי רק קיום דזכר למקדש (כדעת הב"ח), ועפמשנ"ת בארוכה מובן דאינו כן, אלא הוי קיום דכריכה מדרבנן.

ועפ"ז יובן ג"כ מה שמבואר לכ' בל' הרמב"ן ור"ן דבזה"ז הוי הכריכה לדעת הלל רק זכר למקדש, הגם דס"ל דבזמן שביהמ"ק קיים הי' הכריכה לעיכובא לדעתו, וא"כ גם בזה"ז נימא כן (מדרבנן), אמנם י"ל דלשיטתם הכריכה בזמן שביהמ"ק קיים הי' פסח מצה ומרור, והרי

נת' דסבירא להו דהכריכה אינו קיום נוסף, אלא זהו אופן קיום מצוות אלו, וא"כ אין לומר דבזה"ז דליכא פסח עדיין איכא הקיום דכריכה במצה ומרור, לכן כתבו דבזה"ז דליכא פסח אין הקיום אלא זכר למקדש.

ט. אמנם אין כן שיטת אדה"ז. דלשיטתו גם בזה"ז יוצא י"ח בעיקר מצוות מרור להלל בהכריכה. ובביאור הדברים נראה, דכבר נת' דאיכא ב' קיומים, עצם מצוות אכילת מרור וקיום נוסף דכריכה. אמנם נראה לומר עוד דלדעת הלל נאמרו תרי מילי במצוות כריכה, דין כריכה שעצם קיומו הוא הכריכה דפסח מצה ומרור דילפינן מ"על מצוות ומרורים יאכלוהו", ומצוות הכריכה בזה אינה שעצם מצוות אכילת מרור טעונה כריכה אלא הוי קיום נוסף דכריכה, כנ"ל. אמנם גם לגבי עצם מצוות אכילת מרור נאמרה לדעת הלל דאינו אוכלו בפ"ע אלא אוכלו ביחד עם שאר מצוות הלילה, דזהו דגלי קרא הכא לגבי מצוות מרור דיהא קיומו עם שאר מצוות הלילה ולא "זה בפ"ע וזה בפ"ע".

וית' עפ"ז היטב דברי ר' יוחנן בגמ' דקאמר דפליגי רבנן על הלל וס"ל דמצוות מבטלות זא"ז, "אמר ר"י חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן ת"ל על מצוות ומרורים יאכלוהו אפי' זה בפ"ע וזה בפ"ע", והרי שפיר הק' עליו ר"א "אי הכי מאי אפי'", וי"ל דר"י דעת הלל שהי' כורכן הוא דמלבד עצם מצוות אכילת מרור ילפינן דאיכא קיום נוסף דכריכה, וע"ז הביא ר"י מברייתא דפליגי רבנן עליו ואמרו דא"א דיהא קיום נוסף דכריכה, דממש"נ "יאכלוהו" מבואר דמצד עצם מצוות אכילת מרור לא נאמרה שצ"ל בכריכה דוקא, אלא אפי' זה בפ"ע וזה בפ"ע, וא"כ כיון שמצד עצם מצוות מרור קיומו הוא גם כשאוכלו בפ"ע, הרי ממילא ליכא למימר דקיום מצוות מרור יהא באופן שיקיים ג"כ מצוות הכריכה, שהרי מצוות מבטלות זא"ז, וצריך לאכול תחילה מצה בלחוד ומרור בלחוד לעצם מצוותם.

אמנם רב אשי מפרש דלדעת הלל גלי קרא דגם מצד עצם מצוות מרור נאמרה שצריך לאכול בכריכה עם שאר מצוות הלילה ולא בפ"ע, וזהו מה דמפרש מאי דקאמרי רבנן "יכול לא יצא בהו ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן", היינו דלדעת הלל אי"ז רק קיום נוסף, אלא כן הוא עצם קיום מצוות מרור בכריכה, ופליגי רבנן ע"ז וס"ל דילפינן מ"יאכלוהו" דלא בעי כריכה לעצם מצוות מרור.

ומתפרש עד"ז היטב דברי התוס' דהקשה "דילמא שאני הכא דגלי קרא", היינו דשאני הכא דבמש"נ "על מצות ומרורים יאכלוהו" הוי זה גילוי מילתא על עצם מצות מרור שיהא קיומו בכריכה. דהנה אם נפרש כוונת התוס' דשאני הכא דאמרה תורה דאיכא בנוסף למצות מרור קיום מיוחד דכריכה (וכנ"ל לדעת הפמ"ג), עדיין צ"ע שהרי כיון דהוי ב' קיומים נפרדים הרי בזה עצמו שמקיים חיוב מצות מרור מצ"ע באופן דקיום מצות כורך, ה"ז ראי' דאין מצוות מבטלות זא"ז, דאל"כ איך אפשר לקיים שניהם ביחד? אלא י"ל דכוונתם דלדעת הלל גילוי הקרא הוא דעצם מצות אכילת מרור יהא בכריכה (ולא רק דין נוסף דכריכה), וזהו שהקשו דא"כ לא שייך לכאן ענין מצוות מבטלות זא"ז.

אלא דלדעת התוס' מה שנכלל בה"גילוי קרא" דגם עצם מצות מרור לא יהא בפ"ע, אי"ז לעיכובא לעצם קיומו, ויצא עיקר חובת מרור גם אי אכלו כ"א בפ"ע אלא שלא קיים מצות כריכה. אמנם דעת הרמב"ן דלהלל הוי הכריכה לעיכובא. ולכ' אפשר לפרש שיטתו כמ"ש לעיל בדיוק ל' הר"ן שכ' דלדעת התוס' הוי הכריכה קיום מצות מרור מן המובחר, והקשה דמשום זה לחוד לא בעינן למיעבד זכר, דכ"ז לשיטתו דס"ל דאיכא רק עצם מצות אכילת מרור ובזה פליגי הלל ורבנן אי צ"ל בכריכה או בלחוד, וליכא קיום נוסף דכריכה כדעת התוס' (כנ"ל בארוכה). ועד"ז לכ' הוא דעת הרמב"ן דס"ל דהכריכה הוא לעיכובא, משום דס"ל דלדעת הלל כן הוא קיום עצם מצות מרור.

אולם יעויין היטב בדברי הרמב"ן במלחמות דהקשה כמה קושיות על דברי בעה"מ דס"ל כשיטת התוס' דלהלל אין הכריכה אלא לכתחילה (ורק בכמה פרטים מפרש ע"ד רש"י וכו' עיי"ש), אמנם לא הקשה עליו כהר"ן דמשום לכתחילה לחוד לא בעינן למעבד זכר, וכן אין בדבריו כל' הר"ן דלהבעה"מ אין הכריכה לדעת הלל אלא "מצוה מן המובחר". ואפ"ל בביאור שיטת הרמב"ן ע"ד דעת התוס', דאה"נ דהוי הכריכה קיום נוסף מלבד עצם מצות מרור, אמנם גילוי הקרא "דעל מצות ומרורים יאכלוהו" הוא דגם עצם מצות מרור צריך להיות בכריכה ביחד עם שאר מצוות הלילה ולא בפ"ע, אלא דלשיטת הרמב"ן הוי זה לעיכובא בעצם מצות מרור לדעת הלל (ויש להאריך עוד בדעת הרמב"ן ע"פ מ"ש בפ"י עה"ת עה"פ "על מצות ומרורים יאכלוהו).

ויש לפרש עפ"ז מה דמשמע מדברי התוס' דלהלל הוי הכריכה בזה"ז לצאת י"ח מרור ולא רק זכר בעלמא, דאין צריך לחדש דס"ל להתוס' כדעת הרמב"ם דאין הכריכה אלא מצוה ומרור כדברי הפמ"ג,

שהרי זה חידוש גדול לפרש התוס' כן דלא כדעת כל הראשונים מלבד הרמב"ם (כנ"ל שכ"כ הרבי בההגדה), והו"ל להתוס' לפרש זה. אלא כוונת התוס' הוא דבזמן שביהמ"ק קיים הי' הלל אוכל פסח מצה ומרור בכריכה שבזה הי' מקיים מלבד עצם המצוות פרטיות דפסח מצה ומרור גם הקיום הנוסף דכריכה שנלמד מעל מצות ומרורים יאכלוהו. אבל בזה"ז דליכא פסח, וא"א לקיים מצות הכריכה, מ"מ צריך לאכול מצה ומרור בכריכה משום דכן נאמרה גם לגבי עצם מצות אכילת מרור שלא יאכלנה בפ"ע אלא ביחד עם שאר מצוות הלילה דהיינו המצה בזה"ז.

וכן יש לפרש מ"ש התוס' דלדעת הלל בזה"ז הוי הכריכה דמצה ומרור "דרבנן ודרבנן", דע"פ הנ"ל דהכריכה בזה"ז הוא מפאת גילוי הקרא שלא לאכול מרור בפ"ע ולא מפאת הקיום הנוסף דכריכה שהי' בזמן שביהמ"ק קיים עם הפסח, י"ל דחלוק דין כריכה זו דאין גדר קיומה עצם חפצת ואכילת הכריכה, אלא גדרה הוא שנאמרה במצות מרור שלא יהא אכילתה בפ"ע אלא עם שאר מצוות הלילה. וא"כ לגבי הקיום דכריכה הרי לא נבעי שיהא המצה ג"כ ממצוות הלילה, דלא שנא אי איכא מצוה באכילת מצה מצד עצמה, דאי רק אוכל מצה מרור בכריכה הוי זה ממילא זכר לקיום מצות כריכה, וכדמפורש (לעיל ס"א) דעת הפר"ח דאפשר להפסיק בין על אכילת מצה להכורך. אמנם לגבי קיום מצות מרור בזה"ז דלדעת הלל נאמרה לאכול בכריכה עם שאר מצוות הלילה, הרי צריך אכילת המצה להיות מצוה מצ"ע כדי שיוכל לקיים מצות המרור בכריכה עם מצות מצה שחייב בה מצ"ע.

וזהו שכ' התוס' "דרבנן ודרבנן", דהיינו לא גבי דין כריכה מצ"ע, אלא דין כריכה שנאמרה בעצם מצות מרור לקיימה ביחד עם שאר מצוות הלילה, דלדעת הלל כדי שיוכל לקיים מצות מרור בכריכה בזה"ז תקנו מצות מצה מצ"ע ("דרבנן") ומצות מרור מצ"ע ("ודרבנן"), ואז קיומו לדעת הלל הוא כשאוכלו בכריכה.

ט. ועפכ"ז מיושב כל מה שהקשינו בדברי אדה"ז בשו"ע, ויומתק מאד דיוק לשונו. דמ"ש בסט"ו דהכריכה לדעת הלל הוא פסח מצה ומרור, איירי בעצם מצות הכריכה שנלמד מעל מצות וגו' דזהו קיום נוסף לעצם מצות אכילת מרור, וכדיוק ל' אדה"ז "לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו".

ומ"ש בסי"ז דהכריכה לדעת הלל הוא רק במצה ומרור, וע"כ אנו כורכים לדעתו בזה"ז מצה ומרור, הכא איירי במצות הכריכה שנאמרה

לגבי עצם מצות אכילת מרור דכיון דאיכא במצוות הלילה מצה ומרור הרי נאמרה בעצם מצות מרור שיאכלנו ביחד עם מצוות הלילה, והוי זה לעיכובא (כדעת הרמב"ן), ולכן חוזר אדה"ז לפרש מה הי' הלל עושה בזמן שביהמ"ק קיים דאי"ז אותו הקיום דאיירי בי' בסט"ז.

וכן מובן מה שמדגיש בסי"ח "והן זה כזה" דזהו ממש ע"ד ל' התוס' "דרבנן ודרבנן", דכיון דאיירי לגבי זה"ז דהוי הכריכה מפאת עצם אכילת המרור שצ"ל ביחד עם שאר מצוות הלילה, ושלכן תיקנו מצוה נוספת דאכילת מצה כדי שיוכל לקיים כריכה זו, לכן כ' והן זה כזה דאיכא זה הן מצות מצה דרבנן והן מצות מרור דרבנן.

ועד"ז מובן מה שלא כ' בסי"ט לגבי טיבול בחרוסת דטובל כיון דעכשיו הוא שבא לקיים לדעת הלל רק מצות מרור, דבאמת תיקנו לקיום הכריכה גם מצות מצה דרבנן ואינה רק קיום מרור לחוד, כנ"ל. ועד"ז מ"ש בס"כ דאי"צ הסיבה כיון שאוכלין בה מרור, ולא כ' דזהו קיום מצות מרור, כיון דתיקנו גם מצות מצה להכריכה.

ונמצא מבואר מכ"ז דהחידוש דדעת אדה"ז הוא לא רק דלא ס"ל כדעת הב"ח דהוי הכריכה בזה"ז רק קיום דזכר בעלמא, אלא לא ס"ל ג"כ כדעת הפמ"ג דהוי הכריכה בזה"ז מפאת דין הנוסף דכריכה, אלא ס"ל דהוי קיום מצות מרור מדרבנן לדעת הלל. ויומתק, שלכן הביא הרבי בהגדה דעת הפמ"ג בהגדה ושלל דאין כן דעת אדה"ז, כיון דביסוד הדבר דאיכא תרי קיומים ס"ל הכי גם הפמ"ג, אלא שלשיטתו לא נאמרה לדעת הלל דין כריכה גם בעצם מצות מרור.

ועכשיו יומתק מאד מ"ש הרבי בהגדה ובהדגשה "נמצא יש עליו, בזמה"ז, חיוב מצה שני מדרבנן, לדעת הלל", כיון דלדעת אדה"ז הגם דכל גדר הכריכה הוא רק לצאת י"ח מרור להלל בזה"ז, אמנם כנ"ל בארוכה כדי שיוכל לקיים מצות המרור בכריכה עם מצות מצה דלילה זה תיקנו עוד חיוב שני לאכול מצה. ומסולק ממילא בדיוק ל' הרבי קושית הפר"ח מדוע אסור להפסיק בין ברכת על אכילת מצה לכורך.

וכן מובן מאד מ"ש הרבי י"ל כן - כמו שאני כורך המרור ואיני אוכלו עתה בפ"ע, כן - עשה הלל, לכורך המרור. - ובפרט, שלשיטת אדה"ז, הכורך עיקרו בא בשביל חובת אכילת מרור". דהיינו כנ"ל דאף דאין הכריכה בזה"ז כהכריכה שעשה הלל בזמן שביהמ"ק קיים, דאז נכלל בהכריכה ב' קיומים, מפאת עצם מצות אכילת מרור וקיום הנוסף דכריכה, אמנם גם בזה"ז איכא בהכריכה קיום מצות מרור דרבנן

שלדעת הלל צ"ל בכריכה דיסוד הדין שאינו אוכלו בפ"ע אלא ביחד עם שאר מצוות הלילה.

ועוד יש להאריך הרבה בכ"ז בשיטות הראשונים שהובאו לעיל ובשאר שיטות הראשונים בזה ובדיוק ל' הרבי בהגדה.



כמה הערות בהגדה

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תות"ל - בני ברק, אה"ק

"שתיאמר יציאת מצרים בלילות"

הרמב"ם לא מנה את מצות זכירת יציאת מצרים במנין המצוות וצ"ע אמאי, הרי היא מצוה מפורשת בתורה, וכמו שכתב בעצמו בפ"א מהל' קריאת שמע ה"ג ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים", ובהגדת "שיח הגרי"ד" הביא בשם זקנו הגר"ח ז"ל לתרץ, דהנה במשנה ברכות יב, ב, נחלקו ראב"ע וחכמים אם מזכירין יציאת מצרים בלילות, וראב"ע סובר דמזכירין יציאת מצרים בלילות וחכמים סוברים דאין מזכירין, ויסוד מחלוקתם הוא מה דורשים את הפסוק "כל ימי חיך" לראב"ע בא לרבות הלילות ולחכמים בא להביא לימות המשיח, ולפי זה לראב"ע אין פסוק לרבות זכירת יצי"מ לימות המשיח, ולדברי ראב"ע אין מצוה זו נוהגת לימות המשיח, ומעתה הרי כתב הרמב"ם בשהמ"צ שורש ג שמצוה שעתידיה ליבטל אינה נמנית במנין המצוות, ולכן לא מנה זכירת יצי"מ כיון שעתידיה ליבטל לדעת ראב"ע עיי"ש, ובאבן האזל הל' ק"ש הביא תירוץ זה בשם הגר"י אברמסקי ז"ל, ותמה עליו שאין זה נקרא שתיבטל לימות המשיח עיי"ש.

והנה יעוי' ב"מנחת חינוך" מצוה תרג, שתמה על החינוך ז"ל, שכתב שם, שנשים אינן במצות זכירת מעשה עמלק כי אינם שייכים למלחמה, דמי יימר שהזכירה קשורה במלחמת ומחיית עמלק, אולי היא מצוה בפני עצמה, ואפשר שגם כשיבוא משיח ולא יהיה מעמלק זכר מכל וכל, אעפ"כ יהיה מצוה בזכירת מעשה עמלק, כי כך הוא גזירת הכתוב עיי"ש.

ולכאורה למה נסתפק בזה, והרי מצות זכירת מעשה עמלק נמנית במנין המצוות, ובע"כ שבודאי ישנה גם לימות המשיח, שאם לא כן

הרי חשיב מצוה שעתידה ליבטל לימות המשיח וכדברי הגר"ח הנ"ל, והתמיהה גדולה יותר שאכן ברמב"ם פ"ה מהל' מלכים משמע ברור, שתלה ענין הזכירה במעשה המחייב עיי"ש, ולפי"ז באמת לא יהא שייך לזכור מעשה עמלק לימות המשיח, שמפורש בקרא שאחריתו עדי אובד, ואעפ"כ מנה הרמב"ם במנין המצוות, ובע"כ שגם בכה"ג אינה נקראת "מצוה שעתידה ליבטל" ולא כתב הרמב"ם בשורש ג' אלא לענין מצוות שמלכתחילה נאמרו במשכן, או בעת שישראל שרויים במדבר עיי"ש, אבל מצוה שמצד ענינה אינה מוגבלת בזמן, אלא שבפועל לא יהיה ה"היכי תמצי" שלה, זה לא נקרא עתידה ליבטל לימוהמ"ש.

ולעצם הקושיא, מחוורתא כתי' הב' של הגר"ח, וכן כתב בשו"ת "בית יצחק" או"ח סי' יב עיי"ש, דזכירת יצי"מ נכללת במצות קריאת שמע, וכמשמעות דברי הרמב"ם בהל' ק"ש*.

"חכם מה הוא אומר"

כבר תמהו ראשונים ואחרונים, על שאלתו של החכם "מה העדות החוקים והמשפטים", שפשטות הלשון מורה שכוונתו על לימוד עניני התורה והמצוה בכלל, שהרי לא הזכיר החכם את עבודת ליל פסח דוקא, ואם כן מה ענינה של שאלת "מה העדות החוקים והמשפטים" לליל הפסח. גם מה היא התשובה "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", מה זאת תשובה לשאלתו? ובריטב"א וב"זבח פסח" להאברבנאל ז"ל פירשו, שיש לומר לו את כל ההלכות עד האחרונה שבהן (עיי"ן גם ב"הגדת חכמי ירושלים" בשם הגרד"ט ממינסק ז"ל עיי"ש), שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. אבל עדיין קשה: א. מה זה "כהלכות" הפסח בכ"ף הדמיון? ב. הרי לא זו היא האחרונה שבהלכות ויש משנה אחריה? ג. אם יש צורך ללמדו את כל הלכות הפסח במה הוא "חכם"?

ויש לומר, על פי מה שכתב ה"חינוך" ז"ל לגבי מצות ספירת העומר (מצוה שו): "לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה כו', והיא

(* וראה שיחת י"א ניסן ואחש"פ תשמ"ב שהרבי האריך בענין זה, וגם הקשה כמה קושיות על תירוץ הא' של הגר"ח, ותירץ מדיליה ע"ד אופן הב' עיי"ש, אבל יש להעיר ממ"ש אדמו"ר הצ"צ בדרך מצותיך (צה, ב) וז"ל: "והרמב"ם והחינוך והרמב"ן שלא מנאוה בתרי"ג י"ל שנכללת במצוה כא לספר ביצ"מ בליל ט"ו, דאין לומר שנכללת במצות ק"ש שהרי החינוך כ' מצוה תכ לקרות פסוק ראשון שמע כו' דמדאורייתא סגי בהכי לדירי" וצ"ע. המערכת.

העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים, כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה כו' שהיא העיקר הגדול שבשביל זה הם נגאלים והיא תכלית הטובה שלהם, וענין גדול הוא להם יותר מן החירות מעבדות כו', ואם תשאל: אם כן למה אנו מתחילין אותו ממחרת השבת ולא מיום ראשון? התשובה: כי היום הראשון נתייחד כולו להזכרת הנס הגדול, והוא יציאת מצרים, שהוא אות ומופת בחידוש העולם ובהשגחת השם על בני האדם, ואין לנו לערב בשמחתו ולהזכיר עמו שום ענין אחר", ורמז לזה גם במצוה שב עיי"ש.

הנה כי כן, גם אם עיקר יציאת מצרים ותכליתה הוא מתן תורה, מ"מ אל לנו לערב שום דבר אחר בליל הפסח, מלבד הזכרת הנס והסיפור שבבחו ית'.

ומעתה נראה, ששאלת החכם היא כדעת ה"ואם תשאל" שב"חינוך", ואנו עונים לו כדברי ה"חינוך": החכם שואל "מה העדות החוקים והמשפטים"? הלא עיקר המכוון הוא בקבלת התורה, מה לנו כי נעסוק בלילה הזה בסיפור יציאת מצרים, הרי טוב יותר שנעיין בעדות החוקים והמשפטים שבתורה? ועל זה בא המענה: כשם שנצטוינו שלא לאכול אחר הפסח והמצה כלום, כדי שיישאר טעם הפסח בפה, שבלילה זה, הוא עיקר המצוה, ולא נערב בו כל טעם אחר, כך גם נצטוינו לעסוק בלילה זו אך ורק בהגדה וסיפור יציאת מצרים, ולא נערב בה שום ענין אחר, עיקרי ככל שיהיה".

"והגדת לבנך"

ב"סדר הגדה" למהרי"ל ז"ל כתב: "ומאוד חביבה מצות הסדר, דלא אשכחן דהקפידה תורה על תינוקות יותר מבלילה זו, דכתיב והגדת לבנך, אע"ג דכתיב גם בהקהל את האנשים והטף, הא פריך התם, על טף מה הן באין, ליתן שכר טוב למביאיהן", ועי' ב"גליוני הש"ס" להגר"י ענגל ז"ל לחגיגה ג, א, שתמה למה שואלת הגמ' "טף למה באין" רק בהקהל ולא שאלו כן גבי ליל פסח, ותירץ דבליל פסח מיירי בקטן שיש בו דעת עיי"ש, ועי' שם בהמשך שהביא פי' ה"נחלת יעקב" לבעל החו"ד ז"ל: טף למה באין, היינו לשם מה צריכה תורה לצוות על הבאתם, הרי בלאו הכי יבואו, שהרי כולם צריכים לעלות ובידי מי ישאירו את הטף, ומתרצים כדי ליתן שכר למביאייהם עיי"ש.

ולהעיר כי בשו"ת "בית אפרים" או"ח סי' מו, פירש את שאלת החכם בהגדה מה העדות כו' באותו רעיון עצמו: שהחכם שואל לשם מה ציוה ה"א אתכם הרי כל אחד מצד עצמו היה צריך להגיע לידי כך,

כמו שבאברהם אבינו שתי כליותיו לימדוהו תורה וכיו"ב, [ראה ב"אור זרוע לצדיק" להרה"ק ר"צ מלובלין זי"ע אות [ו] ד"ה 'וביאור': "כי ענין התורה הוא לימוד דעת לאדם כיצד יתנהג, ולא נבראת תיכף בעולם בעת הבריאה להנהגת אדם וצאצאיו, ע"כ כי נתנה השי"ת בעולם, על ידי השכל שברא השי"ת יתרון לאדם מן הבהמה, על ידו יוכל להגיע לכל הנהגה התוריית, כאשר יתן לבו רק לדעת את ד' ואת דרך עבודתו, כידוע מאברהם אע"ה שאמרו ז"ל שקיים כל התורה כולה עד שלא נתנה ואמרו נעשו ב' כליותיו כב' מעיינות, ונמצא החכמה שנתן השי"ת באדם, היא התורה שנתן בעולם, רק שעל ידי יצר לב האדם מטה חכמתו לרע ר"ל, ונעשית לו סם המות, כי הם ממש האומרים לרע טוב, והתשובה היא שכמו בהלכות הפסח "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" אע"פ שגם ללא הציווי היינו נוהגין כן, כי מי מסוגל לאכול אחר הפסח שנאכל על השוכע, אלא שהקב"ה רצה לתת שכר, לפיכך ציוה על כך, ואם כן כך הוא בכל התורה" עיי"ש, והוא כעין ה"נחלת יעקב" הנ"ל.

ובעיקר שאלת המהרי"ל, מה שנצטוינו בלילה זה להגיד גם לתינוקות, כתב ב"הלכות סדר ההגדה" להריטב"א ז"ל: "וחייב אדם לספר בלילה הזה לנשים ולתינוקות ולכל בני החבורה בענין יציאת מצרים", וכן הוא ב"ביאור ההגדה" של הריטב"א ז"ל: "וכמדומה לי שאין אנו עכשיו יוצאין ידי חובתו מכל זה, כי אע"פ שאנו אומרים ההגדה בלשון הקודש, ראוי היה לפרש לנשים ולקטנים יציאת מצרים".

נראה, על פי המבואר להלן בהגדה, וכ"ה ברמב"ם, שמענין לילה זה לספר בכל מה שקדם לירידת ישראל למצרים, טעיות דור אנוש עד לתרח אבי אברהם עיי"ש, והנה ברמב"ם ריש הל' עבודה זרה, בתארו את תוצאות טעות דור אנוש, הוא כותב: "ובנו לו היכל ועשו צורתו כדי להשתחוות לו כל העם הנשים והקטנים כו' וכיון שארכו הימים, נשתכח השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו, ונמצאו כל עם הארץ הנשים והקטנים, אינם יודעים אלא הצורה של עץ כו'".

הנה כי כן, תכלית עבודתם של אברהם יצחק ויעקב ובניו, היתה להפיץ את דעת ה' בין כל העם לרבות הנשים והקטנים, ועקב קושי הישעבוד כמעט קט נעקר כל הענין הזה, כמו שכתב שם הרמב"ם, וביציאת מצרים וקבלת התורה, הרי בא התיקון לדבר זה, ולכך בליל

זה שבו מספרים ביציאת מצרים ובמה שקדם לה, ראוי ונכון שיקדישו תשומת לב מיוחדת גם לקטנים.

“על אכילת מצה”

ב“מעשה רב” הנהגות הגר“א ז”ל, מובא שהיה מברך על המצה בכל ימי חגה“פ, ובספר “מועדים וזמנים” נדחק להוכיח מלשונות הרמב“ם לבסס הנהגה זו, והמעייין יראה שלכאורה אין בכל מה שכתב ראייה ואכ”מ. ברם לענ”ד אדרבא נראה בדעת הרמב“ם ששלל דיעה זו, דיעויין במה שכתב בריש פ”ו מהל’ חמץ ומצה: “מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר (שמות יב): בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה, ומצותה כל הלילה, אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, רצה אוכל מצה, רצה אוכל אורז או דוחן, או קליות או פירות, אבל בליל חמשה עשר בלבד חובה, ומשאכל כזית יצא ידי חובתו”,

ולכאורה צ”ב מש”כ “רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פירות”, והלא עיקר מה שרצה הוא לכתוב שאכילת מצה בשאר ימי הרגל היא רשות, ואינו מחוייב לאכול מצה, אבל מה שיכול לאכול פירות או דוחן הרי לכאורה אינו מענינו של הרמב“ם לפרט ולפרש.

ולכאורה אפשר היה לפרש דבריו במה שכתבו הרז”ה בסוף פסחים ורבינו מנוח על הרמב“ם כאן, מה טעם אין מברכים על המצה כל שבעה כמו שעושים בסוכה, והלא למדין ט”ו ט”ו ממצה, ותירצו שבפסח יכול לאכול גם פירות או קליות ואין צריך מצה דוקא, מה שאין כן בסוכה אי אפשר שלשה ימים בלא שינה עיי”ש, וזהו אם כן שרצה הרמב“ם לומר “רצה אוכל פירות כו” - אבל אי אפשר לומר כן, שהרי כתב הרמב“ם בפ”ו מהל’ סוכה ה”ז: “אכילה בלילי יום טוב הראשון בסוכה חובה, אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו, מכאן ואילך רשות, רצה לאכול סעודה סועד בסוכה, רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות או קליות חוץ לסוכה אוכל, כדין אכילת מצה בפסח”.

ומוכרח ופשוט בדבריו ז”ל, שבא להגדיר מהו “רשות” שאינו רק לומר שא”ז חובה, וממילא ניתן לומר שהיא מצוה מיהא, אלא שבשאר ימי הרגל “רצה אוכל מצה רצה אוכל אורז או דוחן”, היינו שאכילת מצה בשאר ימי החג אין בה שמץ של מצוה כלל, והיא רשות גמורה, כמו פירות או קליות.

"מוצה זו"

בפסחים קטז, ב: "אמר רבא: מצה צריך להגביה ומרור צריך להגביה", וכך פסק הרמב"ם פ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ד: "ומגביה המרור בידו ואומר מרור זה כו' ומגביה המצה בידו ואומר מצה זו כו'" ולא פירש טעמו של דבר, ובשו"ע רבינו סי' תעג סעי' מה: "כשיגיע למצה זו שאנו אוכלין כו' צריך להגביה המצה להראותה להמסובין, שתחבב המצוה עליהם כו' וכן כשיגיע למרור זה צריך להגביה המרור להראותו למסובין".

והנה מה שכתב בשו"ע רבינו שמגביהים המצה והמרור כדי "שתחבב המצוה בעיניהם", מקורו בטור עיי"ש, וצ"ע היכן מצאנו כזאת, ולשם מה צריך לעשות איזו פעולה כדי לחבב מצות המצה והמרור, ולמה לא די בעצם אכילתם, שהרי זהו עיקר המצוה.

גם מה הוצרך הטור לטעם זה, ואמאי לא נפרש הדברים כפשוטם, שכיון שאומר "מצה זו" ו"מרור זה" ש"זה" פירושו כמו שאמרו בסוף מס' תענית: "עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר: ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה, קוינו לו ויושיענו, זה ה' קוינו לו, נגילה ונשמחה בישועתו", ועד"ז במכילתא שמות (טו, ב) והובא ברש"י עה"ת: "זה א-לי ואנוהו, בכבודו נגלה עליהם, והיו מראין אותו באצבע, ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים", וכיון שאומרים "זה" ו"זו" צריך להגביה שיוכלו כולם להראות באצבע (ולכאורה דוחק לפרש בכוננתם שבאו להסביר זאת גופא מה שאומרים "מצה זו").

ולכאורה משמע כן ברש"י, שפירש בגמ' הנ"ל, שאת הבשר לא יגביה "דהא לא מצי למימר פסח זה", ולכאורה אם הטעם הוא משום חיבוב מצוה, לכאורה לא שייך לומר זאת בדבר שעושים רק לזכר, שהרי אין בעצם הדבר חפצא של מצוה כלל, ויכול היה רש"י לומר שבדבר שבא לזכר לא שייך כל הענין של להגביה שתתחבב המצוה, ומוכח שפירש כפשוטו כנ"ל, שכל ענין ההגבהה הוא כשאומר "מצה זו" ו"מרור זה", אבל בבשר שמביא לזכר הרי אינו יכול לומר "זה" וממילא שאין בו דין להגביה.

ואולי י"ל שהוצרכו לזה, משום המשנה דפסחים דף קיד: "כל מי שלא אמר שלשה דברים הללו לא יצא ידי חובתו, פסח מצה ומרור", היינו שלא די באכילת המצה והמרור, אלא צריך לדעת טעמם של

מצוות אלו, וזהו חלק מן המצוה, וכיון שהאמירה היא עצמה חלק ממצוות מצה ומרור, שייך לומר בזה דיני חיבוב מצוה.

אלא שכל זה הוא לדעת הראשונים ז"ל שפירשו "לא יצא יד"ח" היינו ידי חובת פסח מצה ומרור, אבל ברמב"ם משמע שלא יצא ידי חובת הגדה עיי"ש, הנה פירש כפשוטו שצריך להגביה, כיון שאומר מצה זו, וכנ"ל, ועדיין צ"ע.

צפון

בספר השיחות תש"ה לחגה"פ סדר א': "המקובלים האחרונים אומרים שצריך להטמין האפיקומן בין ב' כרים, שב' פעמים כר בגימטריא תם ובצירוף הא' של אפיקומן הוא אמת, כמו שהציוור של אלף הוא ג' קוין היו נוהגין לשבור האפיקומן אין דריי שטיקלעך והוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק אמר שאם עושים זה כמו תם איז אמת".

והנה הדברים הקדושים של רבינו נ"ע לכאורה צ"ב: א. לא נתבאר מי הם "המקובלים האחרונים", (וראיתי לכמה מלקטים "ויגד משה" "סדר הערוך" "אוצר מנהגי חב"ד" שהביאו את דברי רבינו, אך לא ציינו מי המה המקובלים האחרונים). ב. לא נתבאר לכאורה הקשר בין הדברים, מה שאל"ף הוא ג' קוין למה שנהגו לשבור את האפיקומן לשלש חתיכות, וגם מה שאמר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע "שאם עושים זה כמו תם איז אמת" ובודאי טמון בדבה"ק איזה רמז. ג. כבר העיר ב"ויגד משה" שלכאורה דבר זה סותר למה שאמר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, והובא בהגדת כ"ק אדמו"ר זי"ע, שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הקפיד לשבור לחמש חתיכות, ולכאורה צ"ל שאין זה סותר, שיש סוג מסויים של כוונה שצריך לשבור חתיכות וזה קשור עם ענין הטמנת האפיקומן בין ב' כרים דוקא (גם שלא נאמר שהרבי הרש"ב כך נהג אלא ש"היו נוהגין לשבור האפיקומן אין דריי שטיקלעך").

והנה לא מצאתי בספרי המקובלים לסדר ליל פסח, שיצינו דבר כזה, שיש להטמין האפיקומן בין שני כרים מהטעם הנ"ל, ואמנם ב"פרי עץ חיים" שער חג המצות פ"ד איתא: "כי כבר ידעת, כי לאה היא עומדת אחורי המוחין דז"א ממש, ומשם יונקת ונעשית מוחין לה, והנה מה שיוצא לה מצד המוחין דאבא, הם נקרא "מחמצת" וממה שיוצא ממוחין דאימא אליה, נקרא "משארית", והענין כי "מחמצת" הם אותיות "חמץ תם" וכבר ידעת כי לאה נקראת ת"מ בסוד ויעקב איש תם, כי הוא סוד "מדת ימי" כו" עיי"ש, ואולם ענין זה של הטמנת האפיקומן בהקשר זה לא נתבאר לכאורה בשום מקום.

וצ"ל לכאורה, שנתכוין רבינו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ למקובלים "אחרונים" ממש, קרוב לדורותינו, ואכן יסוד הדבר הוא בספר "תפארת בנים" (לבעל ה"דרכי תשובה" וה"באר לחי רואי") ממונקאטש, שכתב וז"ל: "וחלק גדול מנהג העולם שמניחין אותה בין שני כרים, וחלק הקטן עם השני מצות שלימות מונח על הקערה, ויתכן שזה מרמז להכוונה שצריכין לתקן בלילה הזה, כמ"ש האריז"ל (פרע"ח שער ספירת העומר פ"א) שהפגם במצרים היה במה שפרעה היה שופך דם הילדים על שהיה חסר האלף של הוא"ו של ז"א שהוא הוי' במילוי אלפין, והתיקון הוא כאשר מאיר לתוכו ה' אקי"ק בריבוע ונכנס עי"ו הא' להשם מ"ה כנודע, ולזה יתכן הרמז שמניחין חלק הגדול ממחצית מספר המצ"ה שהוא מספר סח בין ב' כרים, שכן ב"פ כר היא מספר תם כו"ו עיי"ש באריכות, וכתב בסו"ד שם בענין זה שב"פ כר הוא תם: "שע"י שלאה מסתתרת עצמה נעשו החיצונים שיונקים מבחינת לאה שהוא בבחי' תם מ"ת כו"ו ולזה מטמינים חלק מהמצה כמספר סח כנ"ל שהוא גימ' "חיים" עיי"ש.

הנה ביאר ה"תפארת בנים" שע"י הטמנת האפיקומן בין ב' כרים, ממשיכים את האל"ף וכו', ואולם יותר מזה כתב בנו בעל ה"מנחת אלעזר" בספרו "שער יששכר", מאמר "אגדתא דפסחא" אות יא, שהביא את שורש דברי אביו ז"ל והוסיף עליו וז"ל: "ובאמצע מניחים המצה, והיא כמו אות א' בין שני הכרים, שעולים תם, ועולה יחד אמת מדת יעקב, היינו כמו שהוא הכוונה בסידור בר"ה ובכך תן פחדך (שהוא כנגד יצחק) ושמן נורא על כל מה שבראת, מדת "נורא" יעקב, להמשיך מיד למדת יעקב רחמים" עיי"ש, וזהו בדיוק כדברי רבינו ז"ל בשם "המקובלים האחרונים" (וי"ל גם שמ"ש רבינו "הא' של אפיקומן" אין הכוונה שהא' הוא ראש התיבה של אפיקומן, אלא שענין האפיקומן הוא ענין אל"ף כדביארו הרה"ק הנ"ל).

ומעתה מובן גם המשך הדברים, דהנה יעוי' ב"עמק המלך" שער קרית ארבע פק"ג: "דע כי זה לעומת זה עשה האלקים, כבר ידעת המוחין של לאה הם ד' כו' ולא נק' מד"ת ע"ש ד' אלפין שהם באלו הארבעה כו' שעולים מד"ת, וזה מ"ש הכתוב "ומדת ימי מה היא", ולעו"ז יש בקליפה קליפה אחת הנק' מת וכו' ובקדושה הוא תם ובקליפה הוא מת ויעקב לא השיג בכל מדת רק בשני אותיות תם כמ"ש ויעקב איש תם כו' ואם תצרף אליו ג' אלפין של כו' יעלו דמת כמנין המוחין של לאה" עיי"ש, ומבואר שכדי שלא יהיה מת ח"ו צריך לצרף

ג' אלפין, ואז נעשה מדת, וע"כ י"ל שזהו ש"היו נוהגין לשבור לג' חתיכות" כמו ה"ג' קוין של האל"ף", שהוא ג' אלפין, ועצ"ע בענין זה.

"כוס של אליהו"

מוזגין כוס של אליהו ואח"כ מחזירין לבקבוק, ועי' בשיחת קודש רבינו זי"ע בענין כוס חמישי, שענינה מזיגה בלא שתיה, וצ"ב.

ואולי י"ל, דהנה מבואר בשל"ה ועוד ספרים, שד' כוסות הם כנגד ד' אותיות שם הוי", והוא מרומז במד"ר וארא: "תיקנו ד' כוסות שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא", ולפי זה כוס חמישי הוא כנגד קוצו של יו"ד, ובנשמה הוא כנגד "יחידה" [ראה "לקוטי תורה" פר' ראה ד"ה 'ושמתי': "וקוצו של יו"ד בחי' יחידה שלמעלה מעלה מהתלבשות בכלים"], וא"כ איפוא "יחידה" שהוא מקיף הרחוק, לא שייך שתבוא בשתייה ובפנימיות.



ביעור חמץ – בפשט וברמז*

הרב שלום ריבקיין

רב הראשי ואב"ד ס.לואיס, מיזורי

הרא"ש בפסחים (פרק ראשון ס"י) מבאר מדוע אין מברכים "שהחיינו" על מצות ביעור חמץ, אף שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן, וכותב הרא"ש בין דבריו: "נ"ל כיון דמצוה זו אינה אלא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד סמכינן לה אזמן דרגל, מידי דהוה אעושה סוכה ולולב לעצמו דמחוייב לברך שהחיינו

(* תוכן ענין המובא בזה שמעתי ממר חותני הגאון מוהר"ר דוב בעריש צוקערמאן זללה"ה ששמע הוא בבחרותו בהיותו בבעלז (בשנת תר"פ או תרפ"א) והיה נוכח סמוך ואצל הגה"ק האדמו"ר ר' ישכר דב רוקח ז"ל (תרי"ד - תרפ"ז) בעת שריפת החמץ. בהיות מר חותני זללה"ה מיוחס וממשפחה מקורבת לבית האדמו"ר מבלז זצ"ל היתה לו האפשרות לעמוד קרוב להאדמו"ר ולהתבונן בהתנהגותו ולשמוע דבריו שבוה. הלשון הנמסר בזה הוא בעיקרו שלי, אף שניסיתי - עד כמה שאפשר - למסור הדברים כפי שמעתי ממר חותני זללה"ה. זכורני איך חותני תיאר, כי מי שהתבונן בהתנהגותו של האדמו"ר ושמע דברי התעוררות שאמר אחר שריפת החמץ, הרגיש כי - ביחד עם קיום ההלכה בדקדוק כפשוטה - היתה בשריפת החמץ עבודה רוחנית רמה. ואחר שריפת החמץ אמר האדמו"ר דברי התעוררות, אשר הנרשם בפנים הוא חלק קטן מדבריו. הציונים בשולי העמודים - הם שלי.

בעשייתו אלא סמכינן ליה אמן דרגל... ע"ש בשאר דברי הרא"ש, ובקרבן נתנאל ועוד מפרשים שתמהו על דברי הרא"ש¹.

ואפשר לבאר ענין זה באופן אחר ע"פ המבואר בשו"ת הרדב"ז (חלק שלישי, סי' תתקעז [תקמז]), שנשאל "מה נשתנה חמץ בפסח מכל איסורין שבתורה שהחמירה עליו תורה להצריכו בדיקה ושרוף וכלה וגם ביטול והוסיפו חכמים להצריכו בדיקה בחורין ובסדקין . . ואסרוהו בכל שהוא?² ואינו מבטל כלל, וחומרות כאלו לא נמצאו בכל האיסורין שבתורה" (עיי"ש ברדב"ז אריכות מענינת בשאלה זו).

והרדב"ז השיב בתחלה ד"שני דברים נאמרו בתשובת דבר זה, אחת שלא נמצאו בכל האיסורין שבתורה שיצטרפו כל ג' תנאים הללו שהוא איסורי הנאה והוא בכרת ולא בדילי אינשי מיניה כולא שתא אלא חמץ בלבד, וכיון שיש בו החומרות הללו החמירה עליו תורה חומרות אחרות ובאו חכמים והוסיפו חומרות על חומרות . . ותו דחמץ בפסח הוא כדבר שיש לו מתירין... עיי"ש שאר דברי הרדב"ז. ובסוף תשובתו מסיים הרדב"ז: "מ"מ הרי אתה רואה שלא החמירה תורה בעכו"ם כמו בחמץ, הלכך עדיין צריך טעם. ועל כן אני סומך על מה שאמרו רז"ל במדרשות כי חמץ בפסח רמז ל"ציה"ר והוא שאור שבעיסה³, ולכן כלה גרש יגרש אותו האדם מעליו, ויחפש עליו בכל מחבואות מחשבותיו ואפילו כל שהוא לא בטיל". ומסיים הרדב"ז: "והרי זה אמת ונכון"⁴.

(1) ע"ע בשו"ת הרא"ש (כלל כה סימן ג). ובהגמ"י פ"א מהל' ברכות אות ב הביא בשם רבינו שמואל בן חפני גאון שיש לברך שהחיינו על בדיקת חמץ. וכתב עלה בהגמ"י "ואנו אין נוהגין כן". וע"ע בהגמ"י פ"ג מהל' חומ"צ אות ה, ועי' בטור או"ח סי' תלב, ובשו"ע אדמו"ר בעל התניא באותו סימן סעיף ג. וע"ע בתשובת הרשב"א (חלק א סימן שעט) השיב בענין זה. ובאבודרהם (בתחילת הספר שער ג') כתב טעם אחר מדוע אין מברכים שהחיינו על ביעור חמץ. והפר"ח (או"ח סי' תלב) העלה שיש לנהוג לברך שהחיינו על בדיקת חמץ, והפוסקים כתבו שמנהג כל ישראל לברך. ויש להאריך עוד בזה, אך אכ"מ.

(2) ידוע מ"ש בזה הרמב"ם פט"ו מה' מאכלות אסורות ה"ט: מג"א סי' תמו סק"מ: רמ"א ט"ז וש"ך יו"ד סי' קב, ועוד. ועי' בזה בשו"ת תורת חסד להגרש"ז נ"ע מלובלין ח"א סי' כ.

(3) עי' לשון חז"ל בגמ' ברכות (יז, א).

(4) עי' בענין זה מ"ש אדמו"ר בעל התניא נ"ע בס' לקוטי תורה פ' חקת ד"ה 'ויקחו' (הב') בסופו. ועי' בספר "דרך מצוותיך" מאדמו"ר בעל צמח צדק נ"ע במצות "איסור

והנה בכל עניני התוה"ק ומצוותיה ישנו הפשט הנגלה והסוד שבכל ענין וענין. אך מדברי הרדב"ז הנ"ל אנו רואים כי באיסור חמץ בייחוד מקושרים הסוד והפשט זה לזה, "הסוד הוא הפשט, והפשט הוא הסוד..." ובשעה שיהודי בודק ומבער את חמצו כפשוטו, צריך הוא לכוון אז לבדוק ולבער את חמצו הרוחני ושאר שבעיסתו הרוחנית⁵.

ונמצא כי ביחד עם ביעור החמץ עושה יהודי חשבון עם נפשו, ומכוון את דרכיו לבער את חמצו הרוחני, ולהיטיב דרכיו בעבודת השי"ת. והרי התבוננות זו מביאה לידי שפלות ומרירות עצומה, ואיך יוכל בה בשעה לברך ברכת "שהחיינו", ברכה שצריך לאמרה מתוך שמחה⁶?

רק בליל פסח, כשמיסב אצל שלחן הסדר, שצריך בשמחה לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים⁷, וכתוב בספרים הקדושים שצריך כל אחד להרגיש את עצמו בהתרוממות הנפש ובכחינת ויגבה לבו בדרכי ה' - אז יוכל, מתוך התרוממות הנפש ובשמחה עצומה, לברך "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".

להעיר ממ"ש בהגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים, בשם כ"ק אדמו"ר מהרי"צ (ע"פ מש"א בשיחת חה"פ תרח"ץ): "אדה"ז הלך למעזריטש בפעם הראשונה בשנת תקכ"ד ושהה שם עד לפני חגה"פ תקכ"ה, כשחזר לביתו. ביום י"ג ניסן בשנה ההיא לא אכל (לא

חמץ". והשוה מ"ש הרמב"ן עה"ת פר' אמור (כג, יז) ובציוני רח"ד שליט"א שעוועל שם.

(5) השוה מה שכתב בכוון זה האלשיך בהקדמתו לפירוש ההגדה של פסח (הוצ' י.ד. אייזנשטיין), והאברבנאל בס' "זבח פסח" ב"חתימת המאמר". ובספר "בינה לעתים" מרבינו עזריה פיגו וצוק"ל בלע גדולי תרומה (דרוש כז) האריך לבאר ע"ד הפלגת האזהרה אשר החמירה התורה שתתעלה באיסור חמץ וחיוב השבתתו (ש) הביאה כמעט כלם בדעה אחת היות מסודות כוונותיה לעורר האדם אל ביטול תאוות היצר הבהמי אשר הוא ממש שאור שבעיסה... ע"י אריכות דברי קדשו. וע"ע בס' קב הישר (להג"ר צבי הירש, בן ר' אהרן שמואל קוידנאוור) ובסידור האריז"ל, ועוד, תפילת יהי רצון שאומרים בשעת שריפת חמץ "כשם שאני מבער חמץ מביתי ומרשותי כך תבער את כל החצונים ואת רוח הטמאה תעביר מן הארץ ואת יצרנו הרע תעבירהו מאתנו ותתן לנו לב בשר לעבדך באמת..." וכו' ועיין בפע"ח להרח"ו ז"ל שער חהמ"צ.

(6) ע"י טוש"ע או"ח סי' רכה, ונו"כ.

(7) ראה לשון המשנה בפסחים (קטז, ב) וע"י ב"ח או"ח סי' תעב ד"ה ומ"ש ויסדר שלחנו.

התענה שהרי אסור בתענית אלא שלא אכל) כי הי' טרוד בהכנת הבדיקת חמץ, אשר כל הכוונות שקיבל במעזריטש בענין בדיקת חמץ יהיו כן בהבדיקה בפועל. הבדיקה נמשכה כל הלילה, ולא הי' לו אז רק חדר אחד".



כמה הערות בהגדת כ"ק אדמו"ר

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

פיסקא אפיקומן (ביחץ) - "(פסחים קיט, ב) מצה הנאכלת באחרונה זכר לפסח נקראת אפיקומן (שו"ע רבינו סי' תעז ס"ג). פי' אפיקומן כלומר הוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השלחן (שם ס"א וכו"ה בס' הפרדס לרש"י הל' פסח). בתשבי ובמוסף הערוך: אפיקומן בלשון יוני - דברים הנאכלים אחר הסעודה".

והנה הכוונה בהציון לשוע"ר שהיא מצה הנאכלת לאחרונה, הגם שבד"כ כנראה מציין להראשונים וכו', ומציין לאדה"ז רק כשיש איזה דבר חידוש וכו"ב, י"ל:

דהנה ז"ל אדה"ז בס"ג: "ועכשיו שאין לנו פסח צריך כ"א לאכול כזית (מצה) זכר לפסח מלבד המצה שאכל לשם אכילת מצה וצריך לאכול כזית זה לאחר גמר כל הסעודה כמו הפסח ולא יאכל אחריו שום מאכל כמו אחר הפסח וכזית זה נקרא אפיקומן", והיינו שאדה"ז, אחר שמבאר גדרו של אכילת כזית זו, שהוא זכר לפסח, ולכן צריך לאוכלו אחר גמר כל הסעודה ולא לאכול אחריו כמו הפסח, מוסיף ש"כזית זו הוא הנקרא אפיקומן".

והנה מקור דברי אדה"ז לכאו' הוא מדברי הב"י² סי' תעח, שעל דברי הטור שם "אחר אפיקומן אין לאכול שום דבר" האריך להביא הפירושים ושיטות המבוארים בסוגיא פסחים קיט, ב, ולבסוף מסיים "וזהו שכתב רבינו אפיקומן הוא לנו במקום הפסח וכו' דלכזית שאוכלים בסוף הסעודה קורין אפיקומן ע"ש שאין מפטירין אחריו אפיקומן".

(1) לכאו' צ"ל ס"ב.

(2) כמו שצינינו בשו"ע מהדורה חדשה.

ועד"ז הוא בלבוש סי' תעח ס"א³, שכתב "וכיון שאפיקומן הוא זכר לפסח הנאכל על השובע נוהגין שלא לאכול שום דבר אפי' פירות אחר אכילת אפיקומן כדי שישאר טעם אפיקומן בפיו כמו שנהגו אבותינו באכילת פסח, וקראוהו אפיקומן ע"ש המשנה ששנינו אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".

והיינו שהב"י והלבוש קישרו השם "אפיקומן להדין אין מפטירין", אבל אינו בהדגשה כ"כ שאפיקומן הוא עצם השם של המצה הנאכל, רק אפשר שנקרא אפיקומן "בשם המושאל", שמצד הדין שאין לעשותו "אפיקומן" - כפי הפירושים השונים שבזה, נקרא מצה זו - שעליו קאי הדין "אין מפטירין" - אפיקומן [ואולי לכן דוקא בסי' זה (תעח) משתמש הטור בהלשון "אפיקומן", משא"כ בסי' תעז מביא רק שאוכלין "ממצה השמורה תחת המפה" ולא הזכיר השם אפיקומן, שבעיקר משתמש בתואר אפיקומן ביחס להדין "אין מפטירין" המבואר בסי' תעח⁴].

משא"כ אדה"ז לא קישר (בסעיף זה) השם "אפיקומן" עם הדין של "אין מפטירין" (ורק בסי'ב הביא הפי' שלו "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כלומר הוציאו כו"), ומדגיש בלשונו שזהו שם "כזית זה". ולכן כשרבינו בא לבאר לנו לשון אדה"ז בסידורו "וחלק גדול יניח לאפיקומן" שמשמע שזהו שם המצה הנאכל אח"כ - מביא משו"ע אדה"ז שדוקא שם מודגש דבר זה [משא"כ לעיל בל' הטור לגבי יחץ "ויתן חציה לאחד מן המסובין לשומרה לאפיקומן" - ששם י"ל שאין זה "שם התואר" של כזית זו, רק "שם המושאל" מבוסס על הדין של אין מפטירין שנאמר לגבי כזית זו]. ולכן מציין רבינו דוקא לדברי אדה"ז.

ואחר שמבאר לנו רבינו זי"ע (על יסוד דברי אדה"ז) שגוף המצה הנאכלת לאחרונה נקרא אפיקומן וזהו שמו - ממשיך לבאר לנו (בתור ענין בפ"ע) מהו פירוש עצם התיבה "אפיקומן", וזהו שממשיך "פי' אפיקומן וכו'".

והנה גוף הציון לאדה"ז ס"א וס' הפרדס לרש"י צ"ע לכאו', שהרי כללות פי' זה באפיקומן מבואר ברש"י ורשב"ם על אתר (פסחים קיט,

(3) שציינו שם.

(4) ועד"ז בל' הלבוש, שלא הזכיר אפיקומן כשמגדיר עצם חיוב אכילת כזית זו בתע"ז ס"א ע"ש.

(ב): "ולשון אפיקומן - הוציאו והביאו מיני מתיקה" - וא"כ מה נתוסף בציון לאדה"ז וס' הפרדס לרש"י? והגם שבאדה"ז הלשון "הוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השלחן", ובס' הפרדס שם הלשון הוא "מינין של מאכל", משא"כ ברש"י ורשב"ם על אתר הל' הוא "הוציאו והביאו מיני מתיקה", וא"כ כנראה כונת רבינו לציין מקור לדברי רבינו שקאי על כל מיני מאכלים (ולאו דוקא מיני מתיקה), אבל סו"ס אין מובן כ"כ הנ"מ בכל זה, אם קאי על מיני מתיקה או על "מינין של מאכל" או "מזונות ומאכלים", שהרי כוונת הדברים לכאור' שוה.

ולכאור' אדרבא, הרי לכאור' זה שיש איסור לאכול מיני מתיקה הוא חידוש יותר גדול, שהרי יש כמה שיטות בראשונים שהמבאר בגמ' שר"י הוסיף "כגון תמרים קליות ואגוזים" חולק בזה על שמואל שאסר רק "כגון ארדילאי"⁵, וא"כ אולי מיני מתיקה הוא יותר חידוש לאסור, ועכ"פ אין ב"מזונות ומאכלים" שכתב אדה"ז יותר חידוש, וא"כ למה הדגיש אדה"ז דוקא פירושו של אדה"ז שהוא מיני מזונות ומאכלים?

גם יל"ע מה שהביא מהתשבי ומוסף ערוך שהוא לשון יוני לדברים הנאכלים אחר הסעודה, מה הוסיף בזה, ולמה הוצרך לעוד פי' לתיבת אפיקומן. גם יש להעיר, שקרוב לפי' זה מבואר בס' הפרדס גופא "דבר אחר בלשון יון אפיקומן כלום שום דבר"⁶, וכנראה הוא אותו פי', וא"כ למה לא הביא ע"ד פי' זה גופא מס' הפרדס?

וא"כ יש להבין כוונת רבינו בהביאו כל הפירושים האלו. ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



פיסקא מצוה עלינו - שקו"ט באורך בנוגע חיוב נשים אם הוא מה"ת או מדרבנן, וכותב בתו"ד "וכן משמע דעת רבינו בשו"ע שלו סי' תעב סעי' כה" שהוא מדרבנן.

ולכאור' צ"ע המשמעות לענין חיוב סיפור, שהרי ז"ל אדה"ז "וכן בשאר כל המצות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים, שאף שהנשים פטורות מכל מ"ע שהזמ"ג בין של תורה בין של ד"ס, אעפ"כ

(5) ראה מאירי ועוד.

(6) ובהע' המו"ל שם מציין לערוך השלם ושהביא דברי ס' הפרדס, ואינו ח"י. וראה המצויין ב"אוצר" קיט, ב, הע' 8.

חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה לפי שאף הם היו באותו נס של יצי"מ....".

ולכאור' מצד אחד כתב אדה"ז שחייבו חכמים בכל הדברים, אבל לאידך הרי הדגיש שהוא בנוגע דברים שתקנו בלילה זה - וא"כ יל"ע אם הגדה (סיפור) הוא בכלל, שהרי הגדה לאנשים הוא מה"ת (כמ"ש רבינו לפני זה, וכ"ה דעת אדה"ז במנין המצות), וא"כ אינו תקנה, וא"כ מהו פי' הלשון "שחייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה" - משמע שקאי על דבר שכל יסודו הוא תקנה כמו ד' כוסות שתקנו חכמים וחייבו חכמים לנשים ג"כ, וא"כ מצד רהיטת סעיף זה הי' אולי משמע שהוא מה"ת, הגם שלפ"ז הרי לא ביאר בסעיף זה מנין המקור שנשים באמת חייבים במעשה לילה זו, חוץ אם נאמר מצד הסברא של "אף הן היו באותו נס" - אבל הרי (כנ"ל) משמעות הדברים כאן היא שהטעם של "אף הן" קאי על דברים שתקנו ולא על שאר דברים?

ולכאור' זה הטעם שכתב רבינו ש(רק) משמע שנשים חייבות מדרבנן, שהרי מצד אחד אין סיבה לחייבם מה"ת, כיון רק לגבי מצה מביא לימוד, ולאידך הרי סתימת הלשון שבכל מצות לילה זו אין חילוק - וממילא "משמע" שנשים חייבות, הגם שאין מפורש בדבריו שחייבות בסיפור, ודוק.

ויש להאריך בזה אבל אין הזמ"ג כעת.



בענין ברכת הלל בליל פסח

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

א. בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים מהרבי, מביא הרבי בענין אמירת הלל דליל פסח ממחזור ויטרי וז"ל: "שיאמר הלל כשם שאמרו ישראל כשיצאו ממצרים". ובקטע שאחרי זה מביא "אין מברכין על הלל זה, ר' צמח גאון זצ"ל פי' לפי שמפסיקין בו בסעודה ורה"ג זצ"ל פי' שאינו אלא כקורא בתורה" (יש גם טעם אחר שמכיון שכבר בירכו בבית הכנסת ברכה אזי ההיא מוציאה גם ההלל שבהגדה אבל אינו מביא זה כדלקמן).

ולכאור' הי' נראה שר' צמח גאון ורה"ג פליגי בגדר אמירת ההלל בשעת הסדר בליל פסח; דרצ"ג סובר שיש לזה דין קריאת הלל (ככל

שאר מועדים שאומרים בהם הלל), ולכן הי' מן הראוי שיהא צריך ברכה, ורק מכיון שמפסיקין בסעודה אין יכולין לברך, ורה"ג סובר שהלל זה אי"ז מדין קריאת הלל כלל אלא כקורא בתורה (כתובים - תהילים) ולכן א"צ ברכה.

ועי' בגמ' ערכין (י, ב) דיליף חיוב הלל ממש"נ "השיר יהי' לכם כליל התקדש החג", ומני הימים שחייב בהם באמירת הלל. ובר"ן לפסחים (כו, א, מדפי הרי"ף ד"ה 'מאי ברכת השיר') הק' אמאי לא קתני לילה הראשון של פסח, וכ' "לאו קושיא היא דהתם הלל שעל עשיית מצוה לא קתני כו' ועוד דהתם ימים קתני לפרושי מתני' דהחליל". ויוצא לכאו' דפליגי ב' התי' אם חיוב אמירת הלל כליל פסח הוא דין אחר מחיוב קריאתו ביו"ט וכיו"ב הנלמד מהפסוק שם (אלא שלסברת הר"ן שם אף אי הוי על עשיית המצוה שייך בה ברכה), או שזהו בכלל הפסוק ד"השיר יהי' לכם" (ואדרבא ע"ז קאי עיקר הפסוק, וכמ"ש בראשונים אחרים שזהו עיקר הפי' ד"ליל התקדש החג") רק שסוגיית הגמ' שם דנה רק בהימים.

ובקטע שאח"ז ממשיך הרבי "ובלילה זה קורין אותו אפי' מיושב אע"פ שמצות קריאת הלל מעומד לפי שכל מעשה לילה זה הוא דרך חירות".

ויל"ע: הרי לכאו' גם דין זה דקורין אותו מיושב תלוי בפלוגתא הנ"ל, דאם יש לזה גדר דקריאת ההלל א"כ צ"ל מעומד (וצריך טעם למה שקוראין אותו מיושב) אבל אם הוא רק כקורא בתורה, ולא הוי בגדר קריאת הלל, הרי במילא שאין שייך מעיקרא חיוב עמידה, ואי"צ הטעם דכל מעשה לילה זה דרך חירות. דטעם זה נצרך רק לשיטת רצ"ג דיש להלל זה דין הלל, וא"כ צ"ל דמה שקוראין אותו אפי' מיושב הוא משום דכל מעשה לילה זה דרך חירות, אבל לשיטת רה"ג דאין להלל זה דין הלל וה"ז רק כקורא בתורה א"צ לטעם הנ"ל [וראה במו"ז ח"ג סי' רס שכ' "דעיקר חיוב הלל כליל הפסח מבואר בר"ן פרק ע"פ בשם רבינו האי גאון דהוה בגדר שירה ולא כקריאת הלל בעלמא, ולכן מצותה גם בכרס מליאה ואפי' בישיבה", אבל מ"ש כן בשם הר"ן, כטעם על הישיבה לא ראיתי זה בר"ן, כ"א כטעם על הברכה, אבל עכ"פ מסברא הי' צריך להספיק טעם זה לב' הענינים, וכמ"ש], וא"כ צ"ב, למה לענין הברכה מביא הרבי ב' הסברות של רב האי גאון ור' צמח גאון, ולענין הקריאה בישיבה מבאר רק לפי א' מהסברות? ואף שבשו"ע אדה"ז סי' תעג סעי' מח מביא (בנוגע למה שקוראין

אותו מיושב) רק הטעם דחירות, הרי גם בנוגע לברכה, בסעי' מז, מביא אדה"ז רק שיטת רצ"ג שאין מברכין משום שמפסיקין בסעודה, וא"כ לסברא זו א"ש שלענין ישיבה הוצרך להסברא דדרך חירות, אבל מכיון שלענין ברכה הביא הרבי לא רק את הטעם שבשו"ע אדה"ז כ"א גם אידך סברא, למה לענין ישיבה הביא רק טעם א'?

גם יל"ע, מכיון שלענין ברכה לא הסתפק הרבי בהטעמים שבשו"ע אדה"ז, והביא גם טעמים נוספים שבגאונים, אכתי למה הביא את תי' הגאונים כפי שהם באו"ז, ולא הביא (גם) מהטור ש(נוסף לכך ששם הובא בשם רה"ג באו"א, הנה) שם ישנו טעם נוסף, שא"צ לברך משום שיוצאים בברכת ההלל שעושים בביה"כ, והטור שיבא טעם זה, וא"כ למנהגנו, דשייך גם טעם זה למעשה, למה השמיט הרבי טעם זה (ולאידך הביא סברת הרה"ג שלא נזכרה בטור)? וגם בשאר כ' טעמים נוספים, משום שאין מברכים ביום, או משום ש"לפיכך" הוא ברכת ההלל וכו' (עי' בהגדה שלימה פכ"ז וש"נ), ולמה לא הובאו?

ועוד בהמ"מ שמביא הרבי לענין הסברא דקורין מיושב, מציין הרבי לשו"ע אדה"ז סי' תעג סעי' מז-מח. ולכאו', הרי בסעי' מז מדובר אודות הטעם שאין מברכין, ורק בסעיף מח אודות מה שקוראין אותו בישיבה, וא"כ למה מביא סעיף מז בהמ"מ בנוגע ישיבה? ולא משמע דהמ"מ קאי גם אלפני פניו, על מה שאין מברכים, דהא שם הביא הרבי מהאו"ז ב' טעמים, שרק א' מהם מתאים לשיטת אדה"ז (וכנ"ל), וא"כ מהו הכוונה לציון לשו"ע אדה"ז?

עוד צ"ב בעיקר הסברות שנזכרו כאן: א. בהטעם דרצ"ג לכאו' צ"ע, (נוסף לכך דהא גופא קשיא, לא יפסיקו בכדי שיוכלו לברך, וזה לא ק' כ"כ, דהא היו טעמים לכך שתיקנו באופן זה דוקא, וכמו שמביא הרבי אח"כ, אבל צ"ע) דמשמע דכיון שמפסיקין אין שייך לברך (וכלשו"ן הטור בסי' תעג), ולכאו' מה בכך אם מפסיקין, הרי גם על ההלל שלפני ההפסק שייך ברכה, וא"כ אי"ז מונע את האפשרות לברך (וכדחזינן דסב"ל לכו"כ גאונים וראשונים דמברכים למרות שמפסיקין, ויש שסב"ל דמברכים ברכה אחת, ויש דסב"ל דמברכים שני פעמים, וא"כ עכ"פ מבואר דאף דמפסיקין, אכתי שייך לברך)?

והנה סברא כעין זו מצינו בנוגע ד' כוסות, שמביא הרבי בהגדה מכמה ראשונים דהטעם שאין מברכין על מצות ד' כוסות כמו שמברכין על שאר מצות דרבנן הוא מכיון שהן מופסקין ולכן אין יכולין לברך, אבל שם אי"ז דומה לנדו"ד, דשם הרי אין שום סברא

לברך ברכת המצוה על כל כוס וכוס בפנ"ע, ורק השאלה דכיון שישי תקנת חכמים מיוחדת דשתיית ד' כוסות בחה"פ, לכן יברכו על מצוה זו דרבנן. וע"ז שפיר מתרצים דלא שייך ברכה על כל הד' כוסות כיון דהן מופסקין (ועל כל כוס בפנ"ע הרי אי"ז קיום התק"ח דד' כוסות). משא"כ בהלל הרי עצם המצוה דהלל מתקיימת גם באמירת חלק של ההלל, וגם ע"ז שייך ברכה, וראי' לדבר מדמברכים על קריאת "חצי הלל" בר"ח וכיו"ב, הרי דהמצוה מתקיימת גם באמירת חלק מהמזמורים דהלל, דסו"ס מהלל להשי"ת (וגם הדיעות דסב"ל דאין מברכים על הלל דר"ח, הרי אי"ז משום שאינו אומר הלל שלם, כ"א משום שאין מברכים על מנהג, כמבואר בתוס' וראשונים פ"ד דסוכה), ולכאור' דוחק לחלק בין חלק קטן לחלק גדול כמובן.

ועי' בערוה"ש בסי' תעג סעי' כו וז"ל: "מפני שאין מברכים על הלל זה לכן אומרים מקצתו מקודם" עכ"ל, הרי דמפרש להיפך, דמשום שאין מברכים לכן יכולים להפסיק, אבל להגאונים וכו' הנ"ל דמבואר בדבריהם להיפך, דזה שמפסיקין הוא הטעם שאין מברכים, לכאור' צ"ע כנ"ל.

ב. גם בהטעם לקרוא בישיבה משום שכל מעשה לילה זה דרך חירות, לכאור' צ"ע, דאם המצוה הוא בעמידה דנלמד מקרא ד'העומדים בבית ה', א"כ איך עושים שלא כדין בכדי שיהי' דרך חירות, והרי חזינן בקידוש (שהוא ג"כ מהד' כוסות) שאומרים אותו בעמידה כדין, ואי"ז בסתירה לכך שכל מעשה לילה זה דרך חירות (כמפורש בהגדה של הרבי, ואף לפמ"ש בשו"ע אדה"ז דהקידוש בישיבה, הרי זה לא מטעם זה כ"א מדיני קידוש, וכמפורש בסי' תעג ס"ח לענין הבדלה, שמה שאומרים אותו בישיבה הוא לא מצד הטעם דמעשה לילה זה דרך חירות, כ"א מצד דיני קידוש).

והנה המחבר בשו"ע סי' תכב ס"ז פסק: "מצות הלל מעומד" וכ' הט"ז בסק"ד "הללו עבדי ה' שעומדים, ומה שקוראים בליל פסח מיושב מתוך שחולקין אותו אין מטריחין לעמוד ועוד שאז דרך הסיבה וחירות" (ולהעיר שאדה"ז בסי' תעג (הנ"ל) כולל ב' הטעמים ביחד, דמכיון שהכל דרך חירות לכך אין מטריחין אותו). ולכא' צריך להבין סברא הא' של הט"ז ביותר, דמהי הכוונה ש"אין מטריחין אותו", הלא זה הדין, ונלמד מקרא (האם מצוה דהוה טירחה פטור מלקיימה?)

ולכאור' י"ל בזה בהקדם מ"ש הריטב"א (במבוא להגש"פ) וז"ל: "וא"ת האיך מפסיקין (באמצע ההלל דליל הסדר) באכילה ושתי'

ובכמה מצוות אחרות ובשיחה ובקלות ראש? תשובתך, עיקר הלל דרבנן הוא כדמוכח בכל דוכתא, והם תיקנהו בלילה הזה בסדר הזה" עכ"ל.

ומבואר שתקנת הלל בלילה זה הוא בהפסקה (והטעם כי כל כוס צריך שירה). וא"כ אפ"ל דהלל זה אי"ז דין של אמירת הלל דיו"ט כ"א תק"ח מיוחדת דליל פסח, שחלק מקיום המצוה דסיפור יצי"מ יהי' ע"י אמירת מזמורי ההלל. וי"ל דיסוד זה הוא בין לרה"ג בין לרצ"ג, ובהקדם: הרבי מביא בתחילה שהלל זה מיוחד שהוא זכר לפסח ביציאת מצרים, וא"כ מבואר מזה שהרבי מפרש כהסברא שהך קריאת ההלל אי"ז מדין קריאת ההלל דכל השנה, כ"א דין בפנ"ע זכר לההלל שאמרו ישראל כשיצאו ממצרים.

ונראה דרה"ג ורצ"ג (כפי שהובאו דבריהם באו"ז) תרווייהו סב"ל כן, דכמו שרה"ג אינו חולק על המציאות דהלל זה אומרים בהפסקה, כמו"כ רצ"ג אינו חולק על הא דהלל זה הוי בעצם כקורא בתורה, והיינו דאי"ז דין קריאת הלל דכל השנה, כ"א דין מיוחד דליל פסח.

ויסוד השאלה הוא, דאף דאי"ז דין קריאת הלל דכל השנה, כ"א דין מיוחד דליל פסח השייך למצות סיפור יצי"מ, מ"מ למה אין ברכה על תקנה זו, וכמו שמצינו על תקנות אחרות דליל פסח, וכמו ד' כוסות, דאף דהוא תקנ"ח מיוחדת דליל הפסח, מ"מ הי' מן הראוי לברך ע"ז אילולי טעמא דהן מופסקים, וא"כ אף דתרווייהו סב"ל דזהו תקנה בפנ"ע, מ"מ למה אין מברכים.

וע"ז אומר רצ"ג דאין מברכים לפי שמפסיקין ולכן אין יכולים לברך, דאי"ז כהלל של כל השנה שגם חלק מהלל הוי הלל ושייך ע"ז ברכה (וכנ"ל), דמצות הלל דכל השנה הוא מצות שבח והילול, ושייך ברכה גם על חלק מהמזמורים (וכן בליל פסח להדיעות דמברכים גם אז) וכנ"ל, אבל ההלל הזה שביליל פסח שעיקר תקנ"ח הי' לקרוא כל ההלל בהפסקה, היינו חלק על כוס ב' וחלק על כוס ד', א"כ שוב לא שייך ע"ז ברכה כיון דהם מופסקים, וא"כ ה"ז ממש כמו משנ"ת לענין ד' כוסות, דמכיון שזה בהפסקה אין יכולים לברך. ועי' במאירי (לפסחים קיז, ב, קטע המתחיל 'ומכל מקום') שכ' (בטעם הדיעות שאין מברכים) "ואומרים שאלו נתקנה בו ברכה לפניה לא היו מחלקין אותו לשני כוסות". ומבואר כדברינו, שהשאלה היא (לא על עיקר חיוב ברכה שעל אמירת הלל, כ"א) אם בתקנת הלל דליל פסח תיקנו גם ברכה לפניה, וע"ז מבאר דכיון שהוא בהפסקה ע"כ לא תיקנו ברכה

[אלא שלהמאירי, זה שהוא בהפסקה הוא הסימן והראי' שלא תיקנו תקנה מיוחדת דברכה, ואילו לרצ"ג, כפמשנ"ת, משמע שמפרש דמכיון שתיקנו בהפסקה, הנה זהו הטעם והסבה שלא תיקנו בזה גם ברכה.]

ורו"ג אומר שתקנת חכמים היתה לקרוא הלל כקורא בתורה, היינו דהטעם דלא תיקנו בזה חיוב ברכה, היא משום שהתקנה לא הי' לקרות בגדר קריאת הלל, כ"א כקורא בתורה, היינו שחלק מסיפור יצי"מ יהי' ע"י אמירת מזמורים אלו, ואי"ז בגדר תקנה מיוחדת בפנ"ע.

וימתק עוד, דהנה בהר"ן (לפסחים שם) הביא בשם הרב ה"ג "שאינ מברכיין על הלל . . שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה" (ועד"ז בעוד ראשונים), אבל הרבי הביא מהאו"ז שהוא כקורא בתורה. וי"ל דאם השאלה הי' על ברכת המצוה דקריאת ההלל, א"כ הי' מתורץ גם במה שהביא בהר"ן, דכיון דהוי דין אחר, תורת אומר שירה, אין בזה החיוב דברכת המצוות דהלל. אבל אם השאלה היא דאמאי לא תיקנו גם לברך בתקנה מיוחדת זו דהלל דליל פסח, א"כ אף אי נימא דהוי בתורת שירה הרי הקושיא במקומה עומדת, ורק התי' - לפי האו"ז - דהוי כקורא בתורה.

וע"פ הנ"ל א"ש מה שהרבי לא הביא הטעם שכ' שא"ר (ע"פ המס' סופרים), שהובא בטור, דיוצאים בברכת ההלל שבביה"כ, דלכאוי' זה שייך לומר רק אי נימא דהלל שבליל הסדר הוא מדין קריאת הלל, והברכה שהי' ראוי לברך הוא ברכת המצוה דקריאת ההלל, דאז אפ"ל דנפטר בהברכה שבירך בביה"כ. אבל למשנ"ת דגם השאלה היא רק שיהי' תקנת ברכה על תק"ח בפנ"ע דהלל דליל הסדר, לכא' בזה לא שייך לומר שנפטר בהברכה שבביה"כ, שדין אחר יש לה. ולכן רק הביא ב' דיעות אלו שלשניהם ההלל שבבית מיוחד שהוא מתקנת חכמים מיוחדת לליל זה.

ואח"כ ממשיך הרבי "דקורין אותו מיושב", ולמשנ"ת הנה גם בזה השאלה היא - לא שיהי' חיוב עמידה מצד החיוב עמידה דהלל, כ"א דמאותו הטעם שמחוייב לעמוד בהלל, הנה מאותו טעם כשתיקנו חכמים לקרות מזמורים אלו של ההלל כחלק מסיפור יצי"מ, הו"ל לתקן שהקריאה תהי' מעומד, כמש"נ העומדים בבית ה'. ועי' מביא הרבי מאדה"ז דכיון דכל מעשה לילה זה הם דרך חירות, לכן כשתיקנו חכמים תקנה מיוחדת דקריאת הלל בליל זה, לא תיקנו שיהי' בעמידה "לא הטריחוהו לעמוד". וא"ש דלק"מ מקידוש, דקידוש הוא מעומד

כיון דקידוש הוא לא תקנה מיוחדת ללילה זה, כ"א מדין כללי דקידוש, ואם דינה להיות בעמידה, א"כ גם בליל פסח צ"ל בעמידה, דמ"ש. ודוקא בהלל, שהוא תקנה מיוחדת לליל פסח, שייך הסברא דכל מעשה זה דרך חירות, כהסברת הטעם על (אופן) עיקר התקנה. (ואולי זה הפשט בהט"ז בטעם הראשון שכ' שאין מטריחין אותו, דמיוסד על סברא הנ"ל, דכיון דהלל זה הוא תקנה מיוחדת ואין זה אותו חיוב דכל השנה, א"כ כדי שלא להטריחו תיקנו מלכתחלה בישיבה). ועפ"ז מובן ג"כ למה הרבי מציין לב' הסעיפים מזו ומח, דרוצה להדגיש הנקודה המשותפת והסברא הכללית שבב' הסעיפים (וב' הקטעים הנ"ל בהגדה), שבשניהם הדיון הוא בנוגע לעיקר התקנה (שעפ"ז מוסבר איך קטע זה מתאים וא"ש לב' הסברות שבקטע שלפנ"ז, וכמשנ"ת).



בגדרי מצות סיפור יציאת מצרים ושומע כעונה

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

פסחים קטז, ב: "שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף אמרו רב יוסף מ"ד אגדתא בי רב ששת אמרו רב ששת". (מתוך דיון הגמ' בענין סומא). מוכח דרב ששת ורב יוסף היו אומרים ההגדה וכולהו רבנן ובני ביתם היו יוצאים באמירתם. אלא שהדיון שם בגמ' דהואיל והיו סומין אם יכולים להוציא אתריס יד"ח. וכ"ה לעיל קטו, ב: "אין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר ההגדה" ופירש"י שם 'אלא' מלפני הגדול שבהם שעושה הסדר ואומר ההגדה, ע"כ הרי דרק א' הי' אומר ההגדה וכולם שומעים.

וכן נפסק להדיא בשו"ע אדה"ז סי' תעג סעי' כד וזלה"ק: "כל דברים אלו דהיינו המצות והמרור והחרוסת ושני תבשילין אין צריך להביא אלא לפני מי שאומר ההגדה דהיינו לפני בעל הבית אבל בני הבית שהן יוצאין בשמיעה מבעל הבית (שכן נכון לעשות משום ברוב עם הדרת מלך כמו שנת' בס"י ח) אין צריך שיהיו דברים אלו לפניהם לא בשעת שמיעת ההגדה" עכלה"ק.

וכ"ה לקמן סעי' לח - "הצריכו חכמים לעקור מלפני מי שאומר ההגדה" ועוד שם סעי' מד "מסירין השולחן או הקערה מלפני האומר ההגדה", ע"כ.

וכ"ה גם במעשה רב על הגר"א ואומר ההגדה וכולם ושומעים, וכן נפסק במשנה ברורה סי' תעג ובחיי אדם.

ובכנה"ג סי' תעג בשם תשו' הרא"ם מוכיח שיש דין שומע כעונה בספור יצי"מ וכ"ה בשו"ת חת"ס סי' טו (ובשו"ע הוצ' חדשה מציין לתשו' הרא"ם הנ"ל, וע"פ מה שיתבאר לקמן צ"ע מ"מ זה).

וכן משמע מדברי המנחת חינוך (מצוה כא אות ד') בהא דמפרש דבמצות סיפור יצי"מ אחד מוציא חבירו ואפי' אם יצא מוציא כמו כל מצוה חיובית וז"ל: "ולענין אם צריך כוונה כמו בכל מצוות התלויות בדיבור וענינים אלו אין צורך להאריך בו כי ידועים לכל מבין עם תלמיד" עכ"ל. ומשמע מדברי המנ"ח דיוצאין כל השומעין מדין שומע כעונה.

וראיתי מעיריין על כל הנ"ל דלפ"ז יוצא שנדרש כאן כל גדרי שומע כעונה דהיינו כוונת שומע ומשמיע. ולפי"ז יוצא דבזמנים אלו שמסדרים סדרים גדולים וכו' שבד"כ רק א' אומר ההגדה וכו' היו צריכים להזהיר לקהל השומעים לכוון לצאת מצוות סיפור יצי"מ וכמו שאכן מזהירין בד"כ לפני תק"ש (אף שי"ל שזהו מטעם שליחות ואכ"מ), מקרא מגילה, ולפועל לא ראיתי נוהגין כן ואי נימא דמדין שומע כעונה אתינן עלה הרי מבלי כוונה זו אינו יוצא.

וכן ראיתי מקשים עפ"י מה שנחלקו האחרונים אי מהני לצאת כשומע כעונה במה שציותה תורה שידבר באוזני חבירו וכמו בשמיטה שמצוה על המלוה לומר משמט אני וכן במצות תוכחה אי מהני שומע כעונה שיהא אחד מוכיח ומוציא את הרבים יד"ח.

דבקה"י ברכות סי' יא אות ה' כ' דבמה שהצריכה תורה לומר לחבירו בעינן לכאור' שהוא עצמו יגיד.

אולם ביד אברהם (יו"ד סי' א' עהש"ך ס"ק כט) רוצה להוכיח בענין אילם ואילמת בחליצה דאף היכא דבעינן להשמיע הדיבור לאחר נמי מהני לצאת לזה דשומע כעונה (ממה שהטעם שהגמ' ביבמות (קד) דאילם ואילמת שחלצו חליצתן פסולה לפי שאינו באמר ואמרה, ולכאור' שפיר הי' יכול האילם לחלוץ ויצא הקריאה מאחר דשומע כעונה, ע"ש שהניח בצ"ע).

(ויש שרצו לתלות זה במחלוקת הבית הלוי ואחרים בענין לצאת ברכת כהנים דשומע כעונה ואכמ"ל.)

ובשו"ת הר צבי (או"ח כז) מסביר דשומע כעונה לא נאמר אלא לגבי נפשו היכי שהוא עצמו צריך לצאת בדיבורו אבל בחליצה שצ"ל

שיאמר בפני היבמה ובפני ב"ד לא מהני כמו שלא מהני אילו אמר בינו לבין עצמו דנהי דבשמיעתו חשיב כעונה אבל לפועל הב"ד והאשה אינם שומעים לדיבור שמיעתו דשמיעתו גופא אינה נשמעת לאחרים והיינו דשומע כעונה נאמר רק במצוות שבין אדם למקום שהוא עצמו צריך לצאת כדיבורו אבל במה שציותה תורה שאדם ידבר באזני חבריו בזה בעינן דוקא שהוא עצמו יאמר. ודין שומע כעונה לא מהני לזה.

ועפ"ז כתב בס' שומע כעונה (טויב) סי' ג פא, דהא דכתבו אחרונים הנ"ל (חת"ס מנ"ח) דיוצאים מצות סיפור יצי"מ והגדה ע"י שומע כעונה הוא רק לחובת הסיפור דרמיא על כל אחד בינו לבין עצמו - וכמ"ש הרמב"ם בסהמ"צ בינו לבין עצמו מנין ת"ל ויאמר משה וגו' ע"ש - אבל מצות והגדת לבנך דצריך לספר לבנו ודאי דאינה מתקיימת ע"י שומע כעונה ואי אפשר להאב והבן לשמוע ההגדה מפי אחר שיהא נחשב כאילו סיפר האב לבן (רק לשיטת היד אברהם הנ"ל אפשר דשייך לצאת מדין שומע כעונה).

וא"כ קשה לכל הני פוסקים ובכללם אדה"ז. והגר"א דכתבו ברור לא רק שאפשר לצאת בשמיעה ע"י אחר (הבעה"ב) אלא דככה מצוה מן המובחר וכמ"ש רבינו שזהו מדין רוב עם הדרת מלך - ולכאור' איך יוצאים ע"י שומע כעונה?

ואשר יראה לומר בביאור הדברים. דנראה ברור דכל היסוד לומר דהמסובין יוצאין מצוות סיפור יציאת מצרים ע"י שומע כעונה אינו, וקושיא מעיקרא ליתא, והטעם דכתב אדה"ז (והגר"א) דבני הבית יוצאין בשמיעה מבעה"ב לא מדין שומע כעונה אתינן עלה, אלא דזהו גדר סיפור.

והביאור, דידוע החילוק בין מצוות זכירת יצי"מ דכל יום ומצוות סיפור יצי"מ בליל פסח (דא' החילוקים הוא) דבליל פסח לא די בזכירה כל דהוא אלא צ"ל סיפור דוקא ובדרך שאלה ותשובה, וא"כ זהו מגדר המצוה דצ"ל בדרך סיפור דוקא וסיפור פירושו שאחד אומר ואחד (או הרבה) שומע וככה מתקיים המצוה.

וממילא אף שזהו מצוה שבדיבור וצריך שהמספר יהי בר-חיובא וכו' אי"ז מגדרי שומע כעונה כלל אלא דזהו המצוה עצמה שא' מספר וא' שומע ואדרבה המצוה בשלימותה היא לספר לבנו או לאשתו עד שצריכין לימוד מיוחד מחייב לספר אף אם אין לו אחרים לספר.

וממילא אין המצוה (כמו חליצה, או השמטת חוב) על כאו"א שיאמר ההגדה בעצמו רק המצוה הוא גם לשמוע הסיפור.

ולכן פשוט שאין צריך כאן כוונת שומע ומשמיע כבגדרי שומע כעונה רק שמיעה כפשוטה - דפשיטא שאם אינו שומע הסיפור כלל (וכמו שהוא באולם גדול או אינו מבין הלשון שאינו יוצא כלל אבל לא מצד חסרון בגדרי שומע כעונה אלא מפאת חסרון במצוות סיפור).

ואה"נ אי נימא (וכמ"ש בשו"ת חת"ס ומנ"ח הנ"ל) דנצרך כאן לגדרי שומע כעונה הי' בלתי אפשרי לצאת ידי מצות והגדת לבנך ע"י שומע כעונה שהוא רק כשזה באופן שהמצוה הוא אמירת דבר בינו לבין עצמו (וכמ"ש לעיל מההר צבי) דאז חידשה תורה דשמיעה מאחר מצטרפת לדיבור של חבירו אבל במצוות 'והגדת' שיסודה היא אמירה לאחרים לא מהני מה ששומע מאחרים. וכן כתבו כבר האחרונים (ראה ס' 'אבני חושן' סוף סי' מה).

וכן הוא באמת בסדר ההגדה להריטב"א: "וחייב אדם לספר בלילה הזה לנשים ותינוקות ולכל בני החבורה ענין יצי"מ", ע"כ. חזינן ברור מהריטב"א דעיקר גדר מצוות סיפור יצי"מ הוא לספר ולהסביר לכל המסובין (לכל בני החבורה) ואין הכוונה שכל אחד יקרא ההגדה לעצמו אלא דוקא בסדר הזה. ודו"ק.

אלא שיש להקשות ע"ז ממ"ש רבינו שכן נכון לעשות משום ברוב עם הדרת מלך כמו שנת' בסי' ח' דשם (בהל' ציצית) יוצאין כולם מגדר שומע כעונה ואם כאן במצות הגדה אינו מטעם שומע כעונה מה טעם מביא מסי' ח'.

אלא דנראה שאדה"ז בא לשלול הסברא דאף שאפשר לצאת מהבעה"ב, וזהו עיקר מצותה וכמו שהארכנו לעיל - הרי אפ"ל שכל זה שייך רק במשפחה אחת המסובין יחד עם הבעה"ב (ואפי' יש כמה אורחים אחרים שלא מהמשפחה) דככה היא מצוה מן המובחר והדרך הכי נכונה לצאת יד"ח מצוה זו.

אבל אם יש במסיבה זו כמה אבות עם בנים (וכמו שמצוי תמיד בהסדרים הגדולים) הי' אפ"ל דעדיף דמי שיש לו בנים שיספר להם כל אב בעצמו וכמו שמצינו במצוות ת"ת שעדיף שמלמד בעצמו מבלי שיקח מלמד, דמצוה בו יותר מבשלוחו.

וכמו שאכן ראיתי נפסק בס' 'הלכות חג בחג' עמ' תנב דככה עדיף. לכן, לשלול זאת מביא אדה"ז מה שכבר פסק בסי' ח' דאף שכל א'

יכול לברך בעצמו מ"מ מצד ברוב עם הדרת מלך מצוה לצאת כולם (אפי' שאר האבות שעליהם גם רמיא מצוות והגדת לבנך) מבעה"ב א'.

אלא דראיתי בס' 'הלכות חג בחג' הנ"ל דמעיר דכ"ז הוא רק לענין חלק ההגדה והסיפור אך לענין מצות הלל שזה כבר אינו תלוי בהסיפור צריך שיהא כל א' בעצמו מהלל. ודברי טעם הם. והרי בין כך מנהגנו שאומרים ההגדה בלחש.

והנה עפ"ז יובן כמין חומר הא דפי' רשב"ם (מובא בהגש"פ עם לקוטי טעו"מ) אהא דרבן גמליאל הי' אומר דכל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח ופי' הרשב"ם שלא פי' טעמן, דלכאורה יש להבין דהרי דברי הרשב"ם הם היפך ממשוטים, שהרי לשון המשנה הוא כל שלא אמר שלשה דברים אלו, דמשמע דבאמירה גרידה יצא, ומה הכריח להרשב"ם להוציא הדברים ממשוטים, וגם למה מביאו רבינו בפירושו להגש"פ, אלא ברור דהרשב"ם בא לחדש דאין כאן רק גדר אמירה לחוד שנאמר שכל א' צריך שיאמר שלשה דברים אלו אלא החיוב (לפי רבן גמליאל) הוא שאחד יפרש לפני כולם טעמי מצות אלו ובזה יוצאין יד"ח.

ועפ"ז נוכל לפשוט החקירה הידועה אם הא דחייב אדם לומר שלשה דברים אלו בפסח הם חלק מההגדה או חלק ממצות מצה ומרור, (וראה הגדת מוע"ז שכתב בזה דברים תמוהין) דלפי דברי הרשב"ם ברור (וי"ל שלכן מצטטו כ"ק אדמו"ר כנ"ל) שזהו חלק מהסיפור וההגדה שכולם צריכים להבין טעמם ולא רק לאומרם.

ואולי עפ"י כ"ז אפשר להבין למה בכמה מקומות במשך קריאת ההגדה צריכין לאחוז הכוס ולהגביה הסימנים כי מכיון שצריכים לשמוע ולהבין ולהקשיב להסיפור הרי ע"י המעשה דהרמת כוס וכו' פשיטא דמעיינים טפי (כפי שרואים במוחש) ואולי עפ"ז אפשר לתרץ הא דאוחזין הכוס בסיום ההגדה לפני ואחרי (כמנהגנו) ההלל. ודו"ק.

ועפ"י כל מה שבארנו לעיל דמצות הגדה וסיפור הוא בעיקר עי"ז שא' מספר והשאר שומעין ולא ע"י שומע כעונה אפשר לבאר דברי הרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם ריש פרק ז' מהל' חמץ ומצה וז"ל: "מ"ע של תורה לספר בנסים ונפלאות וכו' שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת". עכ"ל. ונתקשו המפרשים דמהו הדמיון לשבת, וראה בארוכה בלקו"ש חכ"א בא שיחה ג.

ויש לבאר עפ"י מה שביארנו לעיל - דכ' רש"י והרמב"ן בפר' יתרו עה"פ 'זכור את יום השבת לקדשו' "זכור לשון פעול הוא כמו אכל ושתה הלך ובכה וכן פתרונו תנו לב לזכור תמיד את יום השבת שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת", ע"כ מהרמב"ן.

ומסביר הגריד"ס (בספרו שיעורים לזכר א"מ) עמ' קנג ואילך, דזכרון בפרשת השבת מכוון למחשבה תמידית ולמצב נפשי בלתי פוסק ואי אפשרות היסח הדעת משבת ולמצב כזה כיון הרמב"ם כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים כולו מופעם כולו רוטט וקורן אור.

דהיינו הרגשת העבדות והחירות וע"ש איך שע"י יסוד זה מתרץ באופן נפלא הברייתא "יכול מר"ח" דמהיכא תיתי יהא מותר מר"ח, אלא דאיה"נ הדמיון לשבת הוא דכמו שבשבת צריך להכין כבר מתחילת השבוע, הייתי אומר שבפסח ג"כ אפשר כבר להתחיל להרגיש החרות מר"ח, קמ"ל בעבור זה דוקא כשיש מצה ומרור. וכן הא דאין מקדשין בליל פסח קודם הלילה דקס"ד אמינא דאפשר להוסיף מחול על הקודש כמו בשבת, קמ"ל בעבור זה שהוא בשעת חיוב מצה ומרור, ע"ש.

וי"ל דבא הרמב"ם להשמיענו דמצות סיפור יצי"מ בליל פסח אינו סתם מצות אמירה וזכירה אלא הרבה יותר מזה חווי' של שחרור והרחבה וזה נפעל בעיקר ע"י זה שאחד מסביר לכולם בהרחבה סיפור יצי"מ בכל תוקף.

בסגנון אחר - בזה שהרמב"ם מדמה ענין פסח לשבת הוא מראה לנו שהכוונה במצוה זו היא לשמוע ולהבין ולא רק לומר ענין יצי"מ בכל פרטי' דאין זה מצוה שבדיבור גרידא אלא הרבה יותר מזה וענין זה אינו נוגע כלל וכלל לגדרי שומע כעונה אלא הוא ענין וגדר אחר לגמרי.

ועפ"י יומתק ביותר הא דכתב המהר"ל בגברות ד' פרק סד דהטעם דאין מברכים על סיפור יצי"מ הואיל ועיקרו בלב ובלא כן לא עשה כלום ואין מברכין על דבר שעיקרו בלב, ע"כ. דאי נימא דמדין שומע כעונה ומצוה שבדיבור אתינן עלה למה לא יברך? אלא ע"כ כדכתבנו.



מחלוקת הלל וחביריו בענין "כורך"

הרב יחזקאל סופר

ירושלים עיה"ק

איתא בגמ' פסחים קטו, א: "תניא אמרו עליו על הלל שהי' כורך ב"א ואוכלן שנאמ' "על מצות ומרורים יאכלהו" א"ר יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורך ב"א ואוכלן כדרך שהלל אוכך ת"ל "על מצות ומרורים יאכלהו" אפי' זה בפ"ע וזה בפ"ע" (ועיין בגליון תתצח שביארנו מח' זו בארוכה לשיטתי' דכאו"א בלימוד הפסוקים).

והנה בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים מביא ומבאר (בד"ה 'כורך') את דעת הלל ומסיים: "ולא נפסקה הלכה לא כהלל ולא כחביריו וצריך לצאת ידי שניהם".

ומעולם הוקשה אצלי, מדוע עבדינן כתרווייהו, להחמיר על כל בית ישראל לאכול שני כזיתים מצה ושני כזיתים מרור, הואיל ולא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כחביריו! והדברים תמוהים: הרי "יחיד ורבים הלכה כרבים" - למה לא נמנו וגמרו כדעת חכמים?

ואולי יש לומר בדא"פ עפ"י המבואר בחסידות, כידוע חג הפסח אינו רק זכר ליציאת מצרים בעבר, אלא גם צעד נוסף לקראת "לשנה הבאה בני חורין" בגאולה העתידה, כך שמחלוקת הלל וחכמים בקשר למעשינו ועבודתנו עתה בזמן הגלות קשורה לויכוח ביניהם על אודות אופן הגאולה דלעתיד על ידי משיח.

"מצה" כידוע ענינה הוא אתערותא דלעילא "שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם", עד שגודל הגילוי מלמעלה פעל עליהם "ביטול במציאות" עד "שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ" [דלא כ"ביטול היש" הטעון שמירה והתעסקות עם העיסה].

"מרור" רומז לתשובה הבאה מצד האדם באתערותא דלתתא, שמתבונן במעמדו ומצבו ומתמרמר מאד בחרטה על העבר וקבלה על העתיד והתבוננותו היא בהעמקת הדעת ולא בהעברה בעלמא שהרי "בלע מרור - לא יצא".

ומעתה יתכן שזוהי מחלוקת הלל וחכמים, כיצד תבוא הגאולה דלעתיד? לדעת חכמים: "אין ישראל נגאלין אלא בתשובה" והגדרת התשובה בשלימותה [על פי ההלכה] היא: "שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה"² "...עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא"³ היינו, שה"מרירות" של תשובתו ניכר בהדיא, מלבד ה"מצה" שהיא האתערותא דלעילא שעוררה אותו לתשובה, בחינת "זה בפני עצמו וזה בפני עצמו". תשובה כזו נקראת "זכו".

לדעת הלל [מזכה ישראל]: דחשש שאם ימתין הקב"ה שיעשו ישראל "תשובה-גלויה" וניכרת ככל משפטי התשובה וחוקיה, זה לא יביא ל"ויקרב משיחיה"... אי לכך, טוען הוא כלפי שמיא, שגם אם תהא זו "תשובה-כרוכה", כלומר, שעיקרה התנוצצות גילוי מלמעלה "מצה-עליונה" ונתמכת בסיוע מלמטה של צדיק הדור, משה רבנו שבדור המזכה ישראל ב"מבצעי המצוות" המעשיות ובין שניהם שוכן לו כרוך "כזית מרור נעלם"... כמאמר רבותינו: אנחה של יהודי אפילו על עניינים גשמיים היא תשובה עילאה", על כן די-לדעתו- בהרהור תשובה בהעלם הנפש, [אף שזו בחינה של "לא זכו", שלא רואים בגילוי ש"חזרו בתשובה שלימה"] - להיות ראויים להיגאל.

ומאחר וקמפלגני באופן הגאולה דלעתיד אם יהיה דווקא באופן של "זכו" או גם באופן של "לא זכו" - יובן מעתה אמאי לא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כחביריו, כלשון הרמב"ם: "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו..."⁴.

אלא שלפועל נפסקה ההלכה, שעלינו להשתדל לעשות "תשובה גלויה" מתוך "מרירות ניכרת" כדעת חכמים, על כן מתחילים אנו באכילת "מצה" לחוד ו"מרור" לחוד, אבל מתוך הגעגועים ל"מקדש" והרצון לזרז את הגאולה, עבדינן גם כהלל לפעול אצל הקב"ה, שתתקבל תחינתו של נשיא דורנו שייחשב הדבר שכולם כבר עשו תשובה ["תשובה-כרוכה"] גם אם לא ניכר הדבר בחיצוניותם ונזכה השתא לכרוך "פסח, מצה ומרור ולאוכלן ביחד" כל ישראל יחד.



(2) אגרת התשובה פ"א.

(3) רמב"ם פ"ב מהל' תשובה ה"ב.

(4) רמב"ם פ"ב מהל' מלכים ה"ב.

נוהגין להפסיק במפה בין מצה למצה

הרב אפרים הלל הלוי העלער

ר"מ בישיבת חב"ד סטאטען איילאנד

בהגש"פ עם לקוטי טעו"מ כותב כ"ק אדמו"ר: "הישראל ועליו לוי כו'. ראה הביאור בפע"ח וסי' האריז"ל. ונוהגין להפסיק במפה בין מצה למצה, והטעם מבואר בס' קול יעקב, וכן הוא ג"כ בתפא"י סוף מסכת פסחים (תוספות חיים)".

הנה ראשית, יש לברר מיהו בעל התוס' חיים שמציין כאן, דספרים בשם תוספות חיים כמה מהם, ולמי הכוונה כאן? ועוד יל"ע דאם כבר כתב כן בתפא"י למה בעינן לתוספות חיים?

שאלתי וחקרתי ומצאתי בספריית אגו"ח, הס' חיים אדם עם פי' תוספות חיים להג"ר משולם ב"ר שלמה פינקלשטיין (ווארשא תרמ"ח²), וז"ל החיי אדם כלל קל: (ליל הסדר בקצרה ס"א) "מה שנוהגין לכרוך המצות, ומניחין המטפחות בין מצה למצה הוא מנהג בורות".

וכתב ע"ז בתוספות חיים שם סק"ו: "ואני אומר לא ניחא להו למרייהו לומר הכי על מנהגן של ישראל, ואם אינם נביאים בני נביאים הם, הן אמת שלא נמצא מנהג זה בהפוסקים ובכתבי האריז"ל, אבל בסידור הרב יעקב קאפיל כתוב טעם שמניחים המטפחות בין מצה למצה, כי המצות של הקערה כל מצה ומצה היא מצוה בפני עצמה, ורומזים לכוונות מיוחדות, ולכן צריך להפסיק בין כל אחד ואחד, משא"כ החלות של שבת כל החלות הן מצוה אחת, ורומזין ע"פ סוד לכוונה אחת, ולכן די במפה אחת, וכן הי' נוהג הרב תפא"י על המשניות, עי' ב"הלכתא גבירתא" סוף מסכת פסחים, (משנה ג-ה) וכן נוהגין בכל תפוצות ישראל ואין לשנות" עכ"ל.

ונמצא שהתוספות חיים הוא המקור לכל הקטע, ראשית שנוהגין (בכל תפוצות ישראל) להפסיק במפה, ושהטעם מבואר בסידור קול יעקב הנ"ל, ושכן הוא בתפארת ישראל - דבאמת לא הובא שם המנהג להפסיק דוקא, ורק שהי' לו ארגז יפה בנוי תחתיים שניים שלישיים

(1) לפעמים מציין הרבי גם המ"מ בהספר ולפעמים לא, ולא ידעתי הכלל בזה.

(2) הביאו הרבי ברשימה, נדפסה בלקו"ש חל"ט עמ' 280.

ובהם היו מונחים 'הג' מצות (עיי"ש בהילכתא גבירתא) - ובתוספות חיים מבואר שהקפיד כך מטעם הנ"ל, הרי שהתוס' חיים הוא המקור לכל הפיסקא הנוגעת לעניננו.

ועי' טעמי המנהגים סי' תקכ בהערה שהביא ג"כ החיי אדם הנ"ל, וכתב בשם הרבה גדולים יראים ושלמים שמניחים מטפחות בין מצה למצה, אכן בדרכי חיים ושלום - מנהגי הגה"ק ממונקאטש זצ"ל - (אות תקפד בשוה"ג) כתב שלא הי' מפריד במפה ולא באתי אלא להעיר*.



ברכת שהחיינו במוצות אכילת מצה

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויץ סיטיז, מינסוטה

בהגדה של פסח 'עם לקוטי טעמים ומנהגים', פיסקא 'מוציא מצה' זלה"ק: "ואין מברכין שהחיינו על מצות מצה כי די לו בברכתו והגיענו הלילה זה לאכול בו מצה ומרור. אי נמי כבר אמרו בקידוש (אבודרהם. ברכ"י סי' תעג). וטעם השני צע"ג, דא"כ צריך הי' לכוון בשהחיינו דקידוש גם על מצה, וע"ד שהחיינו דקריאת מגלה שצריך לכוון על משלוח מנות והסעודה, וכמש"כ השל"ה ומג"א ר"ס תרצב."

(הלכה זו (כוונת שהחיינו בקריאת המגלה) הובאה גם בקיצור שלחן ערוך ושם מוסיף לכוון גם על מצות מתנות לאביונים, ומקורו בדרה"ח.

ולהעיר שבמג"א הובא מקורו "של"ה" וכ"ק אדמו"ר מביא שניהם במקור דין זה. וזה לשון השל"ה (פרק נר מצוה ענין ד' פרשיות ופורים, עמ' 524 בדפו"ר): "כשמברכין על קריאת מגלה ושהחיינו, יכוין שיוצא בברכות אלו גם על סעודת פורי' שיאכל ומצות משלוח מנות כו' כי סעודת פורים ומשלוח מנות הם ג"כ מצות מדברי קבלה וראוי היה לברך עליהם אקב"ו כו' ושהחיינו דהא מזמן לזמן קאתי כמו שמברכין אנר חנוכה ואקריאת מגילה, רק שהברכות של המגילה קאי על קריאת המגילה, ועל קיום מ"ש במגילה דהיינו הסעודה ומשלוח

(* ראה רשימות חוברת ה' עמ' 18, ובס' ויגד משה עמ' י"ט-כ ובהוספות עמ' רפה, ובס' מנהג ישראל תורה היא עמ' רעח-רעט, וראה גם בס' אוצר מנהגי חב"ד עמ' קכת. המערכת.

מנות כו' כמו שהחיינו בקידוש סוכות קאי גם על הסוכה, על כן צריך השומע הברכות לכוון גם על זה."

ובמג"א שם מוסיף: "מי שאין לו מגלה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויו"ט דהא לא תיקנו כלל ברכה עליהם".

[דרך אגב ה'לבושי שרד' 'מגיה': "ותו דהא לא תקנו כלל וותרתי טעמי קאמר חדא כיון דהוא דבר הנהוג ורגיל אין לברך שהחיינו ותו דהא חזינן דלא תקנו כלל ברכה דהיינו אקב"ו על משלוח מנות א"כ כ"ש דלא יברך ע"ז שהחיינו וטעם הדבר שיש כמה מצות שלא תקנו ברכה עליהם", עכ"ל. ולכאורה מהשל"ה משמע לאו דוקא שלא תקנו כלל אלא מפני שנזכרים במגלה ישנו ברכה אחת וכלשונו הנ"ל.]

ובפשטות המג"א ס"ל כמקורו, השל"ה, רק בנוגע לברכת שהחיינו ולא על מקרא מגלה. ואולי הדרה"ח מוסיף מתנות לאביונים מפני ה"כו" שבשל"ה. והמג"א וסייעתו אינן מוסיפין מתנות לאביונים כי מצות הצדקה היא דבר תמידי, ואכמ"ל.)

והנה בפיסקא "שהחיינו כו'..." זלה"ק: "אין מברכין ברכת שעשה נסים, לפי שעתידי לאומרו בהגדה (מח"ו. ר"י טוב עלם ביוצר אלקי הרוחות. רוקח) למי שעשה לנו כל הנסים האלו [להעיר משינוי הנוסח כאן] (סי' רעג. שב"ה). וי"א מפני שאין מבכרכין ברכה זו אלא על מצוה דרבנן (מהרי"ל)".

ולהעיר שכאן אינו מביא אבודרהם בהמקורות. וז"ל אבודרהם: "ואינו מברך שעשה נסים לאבותינו מפני שברכת אשר גאלנו היא במקומה ויותר מבארת שמזכיר בה פרט הנס".

ולקראת שנת הששים של הופעת אוצר יקר זה בואו ונציץ קימעא ונשתדל לראות שמץ מנהו ואפס קצהו מיחודיותו של פירוש וביאור רבינו.

וז"ל אבודרהם: (בביאורו ברכת 'אשר גאלנו'): "...והגיענו הלילה הזה, זהו כמו שאומרים 'והגיענו לזמן הזה'. ואם תאמר כיון שברך שהחיינו למה מברך כאן 'והגיענו הלילה הזה'? ויש לומר מפני שהוא רוצה לומר כן ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו הגיענו למועדים שהוא לשון בקשה על העתיד אמר 'והגיענו הלילה הזה' לאכול בו מצה ומרור [וממשיך לבאר כל הברכה, עיי"ש]."

ובהמשך דבריו (וכן לפני"ז) לא מצאנו הדברים בסגנון שמביא כ"ק אדמו"ר (אין הספר ברכ"י תח"י לברר בדבריו).

והיינו שכ"ק אדמו"ר מקשה: למה "אין מברכין שהחיינו על מצות מצה"? ! הלא הוא מצוה ד"מזמן לזמן קאתי" ומברכין עליו "אקב"ו" ולא כיוונו בקידוש וכו'! והתירוץ ש"כבר אמרו בקידוש" אינו מספיק כנ"ל. ולא מצא מי שמקשה קושי' זו (אפילו אבודרהם!) אלא מי שאין תירוצו מספיק.

ולתרץ קושי' מרכיב ומחדש תירוצו מדברי אבודרהם מתירוצו בשני קושיות אחרות ומבאר ש"די לו בברכתו והגיענו הלילה זה לאכול בו מצה ומרור! שאם ברכת אשר גאלנו "מבארת שמזכיר בה פרט הנס" ו"לאכל בו מצה ומרור", לכן אין צריכין לברך שוב שהחיינו! (ולמעשה ש"כ"ז יומתק לפי נוסח אדמוה"ז שאנו אומרים "והגיענו הלילה הזה" (ה' חרוקה ולא פתוחה) ואח"כ אומרים "כן יגיענו וכו' גאולתנו וכו'") וכדברי אבודרהם שם "זו גאולה העתידה!"



הסיבה מדרבנן

הרב ראובן פינקעלשטיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בהגדה של פסח (פיס' הלילה הזה) מקשה כ"ק אדמו"ר למה אין שואלים (במה נשתנה) על חיוב דד' כוסות, ומתרץ וז"ל: "כי הוא מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מן התורה, משא"כ הסיבה שחיובה במצה, ומטבילין - שטיבול השני הוא במרור (מהר"ל)".

והנה לעיל (בפיס' הסיבה) מביא כ"ק אדמו"ר המקור להסיבה מהמדרש וז"ל: "ויסב אלקים את העם מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה וכו'". ע"כ לענינו.

נמצא מזה, שהחיוב דהסיבה היא מדרבנן ("אמרו רבותינו"), ומצאנו חכמים רמז מן הפסוק "ויסב", שמזה למדנו "שלא יאכל עד שיסב". וצע"ק מהו ההבדל בין הסיבה ובין ד' כוסות, דלכאורה הסיבה נמי מדרבנן לגמרי כמו הד' כוסות? ובפרט לפי האורחות חיים והמנהיג (עיין אוצר אציקלופדי' תלמודית ער' הסיבה) דכתבו דהסיבה מדרבנן לגמרי ורק שחכמים אסמכוהו אקרא. וא"כ הרי הסיבה דומה לד'

כוסות שהם נמי מדרבנן (פסחים קיז, ב), רק חכמים מצאו רמז מהד' לשונות של גאולה (וכן הוא בירושלמי פסחים פ"ה ה"א).

ואולי יש לומר שאין הסיבה מדרבנן לגמרי, דהנה כתב אדה"ז (שו"ע סי' תעב ס"ו): "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור חייב אדם להראות עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים שנאמר בעבור זה וכו' ועל דבר זה צוה הקב"ה וזכרת כי עבד היית במצרים כאילו אתה בעצמך היית במצרים" ע"כ (והוא מהרמב"ם), כלומר שתקנת הסיבה מיוסדת על הפסוק "וזכרת", ואינה מדרבנן לגמרי כמו ד' כוסות. ולפ"ז אולי יהי' מובן למה לא הביא אדה"ז מהמדרש הנ"ל, דמשם לא משמע שהסיבה מיוסדת על דין תורה כנ"ל, משא"כ מהפסוק "וזכרת", דמשמע שהסיבה מיוסדת על דין תורה.

אבל מקורו של אדה"ז הוא ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ו וה"ז) שכתב בה"ו "בכל דור ודור וכו'" ומביא הפסוק של "וזכרת", ובה"ז כתב: "ולפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין וכו'", הרי מהמשך הענינים משמע, שתקנת הסיבה היא ע"ד תקנת ד' כוסות (משום "דרך חירות"), ד"וזכרת" קאי על ההסיבה וגם על ד' כוסות. ואם כן עדיין צ"ע מהו ההבדל בין הסיבה ובין ד' כוסות, שלכאורה שניהם הוו מדרבנן לגמרי?

וכן פסק אדה"ז (סי' תעב סע"י יז) דמי ששתה יין חזק בלי מזיגה, יצא ידי חיוב של ד' כוסות, אבל ידי חירות לא יצא. כלומר שגם גבי ד' כוסות יש בו הענין של "חירות", כמו הסיבה.

ואולי יש לחלק ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר, שמבאר בלקו"ש (חל"א פר' בא) בנוגע לדין הסיבה שהוא מדרבנן, וז"ל: "שיסוד שיטת הרמב"ם הנ"ל בגדר דין הסיבה (דרבנן) הוא - דין (תורה) "צלי" שבקרבן פסח (דכל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תיקון) ועיי"ש שמבאר שלומדים דין הסיבה מקרבן פסח (שהוא מן התורה). ולפ"ז יוצא, שדין הסיבה הוי מדרבנן, אלא שהוא "כעין של תורה" (מיוסד על קרבן פסח - דין תורה), משא"כ ד' כוסות שהם מדרבנן לגמרי, דאין לו יסוד בדין תורה.

אבל אאפ"ל כן, דהנה איתא בגמ' פסחים (קח, א): "ואמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו נס". וכתבו התוס' (ד"ה 'שאף') "ואי לאו האי טעמא, לא היו חייבות,

משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, אף ע"ג דארבעה כוסות מדרבנן כעין דאורייתא תיקון", שמדברי התוס' משמע להדיא, דגם גבי ד' כוסות הגזירה מדרבנן הוי "כעין של תורה", ולכן הי' הו"א שאין נשים חייבות היות שד' כוסות הוי מצות עשה שהזמן גרמא.

ואולי יש לתרץ בדא"פ דהסיבה יש בה דבר מן התורה (ואינה מדרבנן לגמרי). ובהקדים שזה תלוי בהחקירה בגדר הסיבה דאפ"ל בשני פנים: א. דההסיבה היא מצוה כללית בפני עצמה, ב. או שהסיבה אינה חיוב בפנ"ע, אלא היא פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה, ושתית ד' כוסות, וכדומה (עיין בלקו"ש חי"א פר' וארא). בשלמא שהסיבה הוי תנאי ופרט בהמצוה, ניחא דיש בה דבר מן התורה (לדוגמא במצה שחיובה מן התורה), אבל אם הסיבה היא מצוה כללית לכאורה היא ג"כ מדרבנן לגמרי, דחכמים תיקנו תקנה כללית להסב בלילה זה דרך חירות.

והנה בלקו"ש חל"א פר' בא (וכן בחי"א) מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה שלשיטת הרמב"ם ולאדה"ז, הסיבה היא חיוב כללי בפנ"ע וגם תנאי במצות האחרות, ואשר לכן בהסיבה מקיימים א: החיוב כללי של הסיבה ב: קיום המצוה (אכילת מצה - לדוגמא) בשלימות.

ולפי זה יוצא לנו חילוק בין הסיבה ובין הד' כוסות, דמצד א' הסיבה הוי תנאי ופרט בשאר מצות הסדר, ולכן אינה מדרבנן לגמרי, משא"כ הד' כוסות שאכן הוו מדרבנן לגמרי.



הדמיון דשבה"ג לשאר שבתות שלפני המועדים

הת' שמואל הכט

תלמיד בישיבה

בהגש"פ 'עם לקוטי טעמים ומנהגים' בפיסקא שבת הגדול מביא כ"ק אדמו"ר, "נקרא כך מפני שנעשה בי' נס גדול . . . במחזור ישן כת"י נמצא דגם שבת שלפני שבועות נק' שה"ג וכן שבת שלפני ר"ה (כתר שם טוב ח"ג). וי"ל שקראו שם זה לשבתות אלו, (אף דלא שייך בהם הטעם הנ"ל), מפני הדמיון לשבת שלפני פסח, שגם הם באים לפני יו"ט". עכ"ל.

והנה, טעם הנ"ל לכאורה צריך ביאור דממ"נ אם הטעם הוא "מפני הדמיון . . . שהם באים לפני יו"ט", א"כ לכאו' סוכות צריך להיות

בכלל, ואם סוכות אינו בכלל, אז טעם הנ"ל אינו מספיק דלמה דוקא מועדים הללו?

ובכלל הא גופא קשיא, דאיזה טעם הוא זה, לומר שמפני דמיון צדדי לגמרי ישתלשל ענין שבת הגדול לשאר מועדים, הרי כל טעם וענין שבת הגדול הוא "לקבוע נס זה לזכרון לדורות" (שוע"ר סי' רנט ס"א) וטעם זה אינו שייך לשאר המועדים, ואדרבא בשנה ראשונה שבת הגדול לא היה שבת שלפני יו"ט מסויים, אלא היו ניסים באותו שבת שהיו התחלה והביאו ליו"ט דפסח, וא"כ מהיכי תיתי לקשר שבת זו לשאר שבתות שלפני המועדים מפני דמיון קל וצדדי שלכאורה אינו נוגע לענין שבת הגדול כלל?

אך לכאן אפ"ל שמצינו דבר זה כמה פעמים בש"ס ופוסקים. ולדוגמא: בגמ' שבת כד, א, איתא: "איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה במוספין . . . או דילמא יום הוא שחייב בד' תפילות". וברש"י שם בד"ה בד' תפילות, "ערבית ושחרית ומוסף ומנחה, וכיון שחובת תפילה זה היום אינה פחותה משאר תפילות של היום". ועיין שם בארוכה. עכ"פ נמצא שאף שחנוכה באמת אינו צריך ואינו שייך להיות במוסף כלל מ"מ כיון שמוסף שייך לשאר תפילות היום - דהיותו יום של ד' תפילות, ובשאר תפילות היום מזכירים חנוכה, לכן במוסף מזכירים ג"כ חנוכה - אף שהוא לכאן דמיון ושייכות צדדי לגמרי.

ויותר מכן מצינו בגמ' הכלל ד"אידי דתני רישא תני סיפא" ואף שהסיפא אינו נוגע כלל למה שמדובר על אתר מ"מ אידי דתני רישא תני סיפא או ע"ד שמצינו ש"לא חלקו חכמים", אף שטעם דבר הראשון אינו שייך להדבר השני.

ועד"ז בנוגע לענינו י"ל שלא רק שיכולים לדמותו אלא יתירה מכך שלא רצו לחלק בין שבת שלפני פסח לשבת שלפני שאר המועדים.

ובאמת מצינו בהלכה בנוגע להמועדים שבאמת זה שהם מועדים מהוה שייכות מסויימת לכמו בפסח ושבועות. בשו"ע סימן תפז ס"א: "סדר היום . . . אומר . . . אתה בחרתנו וכו' ותתן לנו . . . את יום חג המצות הזה". ובהגהות רעק"א שם: "את יום חג המצות הזה ואם לא הזכיר שם החג אלא שאמר את יו"ט מקרא קדש יצא ואם שינה ואמר בפסח את יום חג השבועות וכדו' י"ל ג"כ דיצא . . .". עיין שם. והנה רואים במוחש שזה ששניהם מועדים כבר מהוה שייכות גדולה ביניהם.

אבל לפי כל זה תתחזק ביותר קושיא הראשונה הנ"ל, למה לא קרינן לשבת שלפני סוכות ג"כ שבת הגדול?

[ואף שיש לומר טעמים בזה, לדוגמא פסח ושבעות יש להם שייכות מיוחדת מן התורה דתכלית הכוונה דיצי"מ הוא "תעבדון את האלוקים על ההר הזה" או אפי' על פי חסידות ששבת הגדול הוא ענין גילוי מלמעלה שנמשך בלי הכנת וחשבון הכלי מתאים לענין חדש ניסן שכל כולו הוא המשכה מלמעלה למטה משא"כ תשרי שענינו הוא העלאה מלמטה למעלה וצריך להיות כלי ראוי דוקא. אבל עדיין קשה דהטעם שכותב הרבי בהגדה הוא "מפני הדמיון לשבת שלפני הפסח שגם הם באים לפי יו"ט" דהיינו שכל טעם הדמיון הוא שהיא שבת שלפני יו"ט וא"כ לכאור' צריך להיות בשבת שלפני סוכות ג"כ?]

ולהבין זה יש להקדים השאלה הידועה, דבכל המועדים או זכרון איזה מאורע, הזכרון הוא בתאריך החודש, ואף פעם אין הזכרון ביום השבוע, וא"כ למה בשבת הגדול הוי יום הזכרון ביום השבוע דוקא שונה מכל שאר המועדים?

ומבואר בזה בשו"ע, ובלשונו של אדה"ז בשולחנו: "לפי שבעשרה בניסן מתה מרים וקבעו בו תענית כשחל בחול" והיינו ששבת הגדול נחשב כתחילת המועד, וכמועד קטן בפ"ע, ואין מתענים בו, ולכן קבעו זכרון לנסים אלו ביום השבת דוקא שיהיו ישראל יכולים לשמוח ביום זה בלי שום מונע (ואפי' כשחל בי' ניסן). ונראה מזה דאף שתקלה זו שייכת רק בשנים מסוימות, מ"מ דחו הזכרון לשבת בכל שנה מפני אותם השנים!

וי"ל בדא"פ דאולי ה"ה בנוגע לשבת שלפני חג הסוכות, דכיון שיש שנים ששבת שלפני סוכות חל ביוה"כ, לכן כמו שאין זכרון הנס בי' ניסן מפני התענית, כך אי אפשר, ואינו שייך בכלל לעשות שבת הגדול לפני חג הסוכות מפני יוה"כ, והיינו דבכלל אינו תלוי בדמיון דהמועדים שהוא שבת שלפני יו"ט, דכאן אין נוגע שהוא שבת שלפני יו"ט כיון שלפעמים בשבת זה א"א לחגוג "חג זה" של שבת הגדול, ולכן אין חג הסוכות נכלל בענין זה, ודוחק ועצ"ע.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

קשר של תפילין

הרב ישראל חיים לאזאר תושב השכונה

בלקוטי שיחות ח"א עמ' 227 כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל:
"דערפאר איז אז כל קשר שעתידי להתירו איז ניט קיין קשר של קיימא,
פונדעסוועגן אויב דער קשר איז געמאכט ע"פ ציווי התורה . . .
דעמאלט דארף מען זאגן אז דער קשר איז א קשר של קיימא. ציווי
התורה מאכט דעם ענין א ענין נצחי.

דערמיט וועט זיין פארענטפרט וועגן דעם ענין פון קשר של תפילין,
לויט די דיעות וואס האלטן אז יעדן טאג דארף מען אויפבינדן דעם
קשר און צוריק אים פארבינדן איבעראיינס, אז פונדעסטוועגן הייסט
עס א קשר של קיימא". עכ"ל לענינו.

והנה במ"ש רבינו "לויט די דיעות וואס האלטן אז יעדן טאג דארף
מען אויפבינדן דעם קשר וכו'" לכאורה מתכוון להמחלוקת של
הראשונים בעלי התוספות בענין אם צריך להתיר הקשר של תפילין
בכל יום ולחזור ולקשרם למחר בשעה שמניחן או לא, וכמו שמציין
למטה לשלושה תוס', א. בעירובין צז, א; ב. במנחות לה, ב; ג. בחולין
ט, א, והב' דיעות המובאים בכל א' מג' התוספות הנ"ל הם, הא' הוא
דעת רבינו אליהו דס"ל דצריך לקשור תפיליו בכל יום, ומביא רא'י
מדאמר בסוף הקומץ רבה (מנחות לה, ב) "תפילין מאימתי מברך
עליהן משעת הנחה עד שעת קשירה". והב' היא דעת ר"ת דס"ל דאין
צריך להתיר קשר של תפילין בכ"י ולחזור ולקשרם למחר בשעת
הנחה. ומביא רא'י לדבריו דבעירובין (צז, א) משמע דאסור לקשור
קשר של תפילין בשבת משום דהוי קשר של קיימא ואם הי' עשוי
לקשור ולהתיר בכל יום א"כ לא הוי קשר של קיימא ע"כ עיי"ש בתוס'
הנ"ל.

וע"ז מעיר רבינו בהשיחה דלא תקשה לדעת רבינו אליהו דס"ל
דצריך להתיר ולקשור תפיליו בכל יום, דחסר בענין קשר של קיימא,
והתורה אמרה "וקשרתם" דמשמע שצ"ל קשר של קיימא? וע"ז מתרץ
רבינו זי"ע דמכיון שהתורה צותה "וקשרתם" א"כ מצותי' אחשבי'

ונעשה ענין נצחי וחשוב, קשר של קיימא למרות שצריך להתיר את הקשר בכל יום. כך נ"ל בפשטות כוונת רבינו בהשיחה הנ"ל וכמובן ג"כ מתוך המראה מקומות שהובאו שם בשולי הגליון.

ולאידך גיסא לא תקשה לדעת ר"ת והרי התורה אמרה "וקשרתם" משמע שצריך לקשור תפליו בכל פעם מחדש ואם אינו מתיר את הקשר וקושרו בכל יום איך הוא מקיים את ה"וקשרתם"? וע"ז מתרץ בתוס' הנ"ל שהפירוש "וקשרתם" הוא רק שצריך להדקו על זרועו ולא שיעשה קשר חדש בכל יום.

ויוצא לנו מזה, וכנראה ג"כ מפשטות דברי התוס' הנ"ל שמחלקותם תלוי בפירוש "וקשרתם". דלפי רבינו אליהו הפירוש הוא שיעשה את הקשר מחדש בכל יום ועי"ז מקיים את המצוה. ולפי ר"ת הפירוש של "וקשרתם" הוא רק שצריך להדקו על זרועו בכל יום אבל לא לעשות קשר חדש בכ"י.

ויובן ג"כ דלכאורה קשה למה רבינו נותן הסבר רק בדברי רבינו אליהו ולא נותן הסבר גם בדברי ר"ת והתירוץ הוא פשוט, כי הרי התוס' גופא מתרץ ונותן הסבר בדברי ר"ת ואין צורך בעוד הסברים. ורק את דברי רבינו אליהו הוצרך להסביר איך הוא מקיים "וקשרתם" והלא חסר לו את ענין הקשר של קיימא (וכקושיית ר"ת) והתורה אמרה "וקשרתם" שצריך להיות קשר של קיימא? וע"ז הוא מסביר שכיון שהוא מקיים מצות התורה הרי מצותי' אחשבי' כאילו הוא דבר נצחי קיים לעולם ונעשה עי"ז קשר של קיימא וכנ"ל.

אבל קשה דאי אמרינן מצותי' אחשבי' א"כ שוב מהי קושיית ר"ת על רבינו אליהו? כי כל קושייתו היא מתוך מסקנת הגמרא דעירובין ששם משמע שצ"ל קשר של קיימא ואשר ע"כ המוצא תפלין ישנות מכניסם זוג זוג, אבל חדשות שאין להם קשר אסור (כלומר אסור להכניסם כי יש כאן מלאכת קושר, שהוא מאבות מלאכות. ומקשה ר"ת על רבינו אליהו אי אמרינן שצריך להתיר את הקשר של תפלין בכל יום א"כ אמאי קאסר הכא הא לא הוי קשר של קיימא ואין כאן איסור של קשר ולמה לא יכניסם?) אבל לפי הסברת רבינו שמצותי' אחשבי' הרי שוב אין כאן קושיית ר"ת כי אפילו מתיר וקושר כל היום מצותי' אחשבי' כאילו הוא קשר של קיימא ועובר על אב מלאכת הקושר.

ואין לפרש שר"ת לית לי' סברת מצותי' אחשבי' כי א"כ שוב מאי קושייתו על רבינו אליהו? אולי רבינו אליהו אית לי' סברת מצותי'

אחשבי'. ודוחק לומר שרבינו אליהו ור"ת חולקין בדין אי אמרינן מצותי אחשבי' או לא אמרינן.

ואולי יש לתרץ בפשטות דלא שייך לומר מצותי אחשבי' רק כאשר מקיים מצות תפילין אבל ר"ת ס"ל דשבת ויו"ט לא הוי זמן תפילין ובמילא אין לומר מצותי אחשבי' כיון דאין לו מצות תפילין בשבת ויו"ט. א"כ קושיית ר"ת נכונה דאם מצא את התפילין בשבת ויו"ט אפילו לא היו קשורות דלמה לא יעשה קשר כיון שאין זה קשר של קיימא אם הוא מתיר וקושר כ"י. ומתוך כך מוכיח ר"ת בהחלט שאין צורך בהתרת קשר של תפילין בכ"י, ובמילא ה"ה עושה קשר של קיימא ויש כאן איסור מלאכת הקושר וע"כ המוצא תפילין בשבת ואינם קשורות ה"ז לא יגע בהן.

וכיון שכן, אפשר לומר שבזה פליגי רבינו אליהו ור"ת אי אמרינן שבת ויו"ט הוי זמן תפילין או לא אמרינן. שר"ת ס"ל ששבת ויו"ט לא הוי זמן תפילין כנ"ל, ורבינו אליהו ס"ל דשבת ויו"ט הוי זמן תפילין ובמילא שוב אתי שפיר מה שאמר רבינו עליו את הסברה של מצותי אחשבי' שהרי מכיון ששבת ויו"ט הוי זמן תפילין הרי יש לו קיום מצות תפילין ומצותי אחשבי' להיות קשר של קיימא ודו"ק.

אמנם עדיין לא הוי כ"כ חד וחלק כי הרי ההלכה היא לפי המנהג שלנו ששבת ויו"ט לא הוי זמן תפילין א"כ אי אמרינן דרבינו אליהו ס"ל דשבת ויו"ט הוי זמן תפילין הוי שלא כהלכה. ואנחנו מהדרין דוקא לקיים את דברי שניהם כדלהלן.

וי"ל בד"א דמה שאנו לא מניחים תפילין בשבת ויו"ט הוי כי נקטינן כר"ע בעירובין צו, א, דאיתא שם: "ר"ע אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות ויו"ט ת"ל והי' לך לאות על ירך מי שצריכין אות יצאו אלו שהן גופן אות". א"כ י"ל דקושטא היא דלר"ע הוי שויו"ט זמן תפילין ומה שלא מניחים תפילין בשבת ויו"ט הוי לא מפני שלא הוי זמן תפילין אלא מפני שלא צריכין אז לאות של תפילין כי שויו"ט הם בעצמן אות. אבל אם מניח תפילין יש לו מצוה. וא"כ שוב י"ל שרבינו אליהו הוי כהלכה וס"ל ששויו"ט הוי זמן תפילין ואם מניח תפילין אמרינן מצותי אחשבי'. אלא שר"ת ס"ל כשאר תנאים המובאים שם בגמרא דאית להו דשויו"ט לא הוי זמן תפילין כלל וליכא משום דינא דמצותי אחשבי', וא"כ אי מתיר להו להקשר של תפילין לית כאן קשר של קיימא ושפיר מביא ראי' מהגמרא דלא צריך להתיר את הקשר של התפילין בכ"י.

ויותר הי' נראה לומר דרבינו אליהו ור"ת חולקין במחלוקת של הרי"ף ובעל המאור כדלהלן. בשביל הבהרת הענין כדאי לצטט פה את המשנה, דהנה בריש המוצא תפילין למדנו במשנה "המוצא תפילין מכניסן זוג זוג ר"ג אומר שנים שנים, במד"א בישנות אבל בחדשות פטור (מלהכניסן דלמא קמיע הן ואין בהם קדושה, כו' הלכך לא מחללינן שבתא עלייהו - רש"י). ובתוס ד"ה 'אבל' כותב וז"ל: "איסור נמי איכא דלקמן תניא אוסר בחדשות (היינו איסור עשיית קשר)". ובמסקנת הגמרא בדף צז איתא שם וז"ל הגמ': "אלו הן ישנות כל שיש בהם רצועות ומקושרות, חדשות - יש בהם רצועות ולא מקושרות". וברש"י שם: "דהאי חדשות כשיש בהם רצועות ואינן מקושרות כעין קשר של תפילין העשוי כמין אותיות וכן הוא קבוע תמיד אלמא טעמא משום קשר הוא דקשירה אב מלאכה ואסור לקשור בשבת קשר של קיימא" ע"כ. הרי שרש"י וגם ר"ת ההולך בעקבותיו ס"ל דלפי מסקנת הגמ' טעם האיסור בחדשות הוא משום עשיית קשר דהוא אב מלאכה.

אמנם הרי"ף דרך אחרת יש לו דאיתא שם ברי"ף וז"ל: "בחדשות מ"ט לא משום דחיישינן דלמא קמיע נינהו אבל מקושרות כיון דמקושרות נינהו לא טרח אינש כולי האי בקמיע. ותאני אבוה דשמואל ב"ר יצחק אלו הן ישנות כל שיש בהם רצועות ומקושרות. חדשות כל שיש בהם רצועות ואין מקושרות" ע"כ. א"כ לפי הרי"ף טעם האיסור בחדשות הוא לא משום עשיית קשר אלא משום דחיישינן דלמא קמיע נינהו ולא מחללינן שבת עלייהו. ואיסוריהו הוא משום דאתי להעבירם ד' אמות ברה"ר.

וכתב עליו בעל המאור וז"ל: "ולא הבין הוא סוגיא דשמעתא דהא אסיקנא דכו"ע לא טרח אינש לעשות קמיע כמין תפילין אלא חדשות כיון שאינן מקושרים וא"א לקושרן בשבת משום שהוא קשר של קיימא מניחן והולך לו אבל בישנות שהם מקושרות מכניסן זוג זוג" ע"כ, והרמב"ן במלחמות מאריך להצדיק את הרי"ף, ואכמ"ל. עכ"פ לפי הרי"ף אין טעם האיסור בחדשות משום איסור אב מלאכת הקושר כלל, אלא משום דחיישינן דלמא קמיע נינהו ואין בהם קדושת תפילין וחיישינן דלמא מעבירם ד' אמות ברה"ר ולא מחללינן שבת עלייהו. וא"כ י"ל דרבינו אליהו ס"ל כהרי"ף, ואזי קושיית ר"ת ליתא על רבינו אליהו כלל ויכול לקשור תפילין בכ"י, ואין כאן קשר של קיימא וטעם האיסור בהמוצא תפילין הוא משום דחיישינן דלמא קמיע נינהו ואין בהם קדושת תפילין וכו' ויבוא להוציאם ברה"ר או להעבירם ד' אמות

ברה"ר ואין כדאי לחלל שבת עלייהו כיון דחיישינן דלמא קמיע ניהו. עכ"פ ס"ל לרבינו אליהו דצריך לקשור את התפילין בכ"י לקיים מה שנאמר "וקשרתם" ואעפ"כ חשוב קשר של קיימא כפי סברת רבינו שמביא בהשיחה לעיל. דכיון דמקיים מצות קשירה אמרינן מצותי' אחשבי' וחשוב קשר של קיימא. משא"כ ר"ת ס"ל כבעל המאור דאיסורי' כאן הוא משום עשיית קשר ואם קושר את הרצועה כ"י לא הוי קשר של קיימא ואין כאן איסור עשיית קשר אלא שמכאן ראי' שאין לקשור את התפילין בכ"י. וגם אין לומר מצותי' אחשבי' כי ס"ל דשויו"ט לא הוי זמן תפילין. וגם קושיית ר"ת איננה קושיא על רבינו אליהו כי ס"ל כהרי"ף שהאיסור כאן הוא משום חשש דמעביר ד' אמות ברה"ר ולא משום עשיית קשר. ותו ליכא מידי.

אולם לולא דמסתפינא הייתי אומר דדברי רבינו בהשיחה בכלל אינם מופנים כלפי מחלוקת הפוסקים והבע"ת הנ"ל, אלא שרבינו מתכוון בהשיחה לחילוקי דיעות שישנם בין אנ"ש באופן קשירת התפילין (של יד). דהנה ישנם שני מנהגים בין אנ"ש באופן קשירת התפילין כידוע. דיעה א' היא שפותחים את הרצועה אחרי שחולצים את התפילין בכ"י ושוב מהדקים אותה בעת ההנחה למחר. וכמדומני שרובא דאנ"ש נוהגים כך. הדיעה הב' היא שלא לפתוח את הרצועה כלל אלא להשאיר אותה מהודק גם בעת חליצת התפילין וגם בעת ההנחה.

ונ"ל טעמם ונימוקם של הסוברים שאין לפתוח את הרצועה הקטנה בכ"י כי חוששים לדעת ר"ת בתוס' באמרם שכאשר פותחים את הרצועה אז נעשה עי"ז חסרון בקשר של קיימא והתורה אמרה "וקשרתם" היינו שצ"ל קשר של קיימא. א"כ רוצים הם להחמיר כדעת ר"ת בהתוס' הנ"ל. אלא שיחד עם זה הם ג"כ הולכים נגד דעת רבינו אליהו שם בהתוס' שסובר שצריך לקשור את התפילין בכ"י. ועי' בא רבינו בהשיחה לחזק ידי ההולכים בעקבות רבינו אליהו בהתוס' וגם לפרוך את הדיעה הא' הרוצים להחמיר כדעת ר"ת. באמרו שכאשר קושר את התפילין מקיים את מצוות "וקשרתם" ומצותי' אחשבי' לעשותו קשר של קיימא. ובמילא אין מקום להחשש שלהם, כנלע"ד הכוונה בדברי רבינו בהשיחה.

אולם עדיין באמת קצת קשה מה הצורך בטעם של מצותי' אחשבי' הרי לכאורה כאשר רוצים לעיין קצת בהדבר יתברר לנו מיד שעיקר כוונת אדמו"ר הזקן בתקנת הקשר שלו היתה בדיוק בשביל לעשות פשרה ולתווך בין שני הדיעות, ר"ת ורבינו אליהו. דהנה הקשר

שהתקין רבינו הזקן הוא כך שעיקר הקשר נשאר מהודק כל הזמן ורק חלק קטן מהרצועה מתירים לקיים "וקשרתם". ובוזה הרי נתקיים גם דעת ר"ת שהרי עיקר הקשר נשאר על עמדו ובמילא הרי זה קשר של קיימא. וגם נתקיים דעת רבינו אליהו שהרי פותח וקושר את חלק הקטן של הרצועה שבתוך הקשר ש"י בכ"י ומקיים ע"ז את מצות "וקשרתם". וא"כ אינו מובן למה לנו להטעם של מצותי אחשבי' שמביא רבינו והרי בלי זה נשאר עיקר הקשר המהודק כל הזמן ושפיר נתקיים בזה להחשיבו קשר של קיימא? ויש ליישב בדוחק שרבינו מביא את הטעם של מצותי אחשבי' רק לרווחא דמלתא ובדרך של את"ל. כלומר לדידי אין צורך בטעמא של מצותי אחשבי' שהרי הקשר של רבינו הזקן נעשה בדיוק באופן שעיקר הקשר יישאר קשר של קיימא אלא אפילו לדידך שאתה חושש לדעת ר"ת באמרוך שע"י פתיחת הרצועה חיסרת בקשר של קיימא אין מקום לחשש שלך שהרי מצותי אחשבי' כאילו הוא קשר של קיימא.

ועוד זאת והעולה על כולנה שע"י תקנת הקשר של רבינו הזקן נופלת כל הקושיא של ר"ת. כי כד דייקת שפיר הרי בגמרא וגם במשנה 'המוצא תפילין' מדובר בעשיית קשר חדש במקום שלא הי' קשר כלל, וא"כ יש בזה איסור של תורה, אב מלאכת הקושר ושפיר קאסר קשר כזה וגם שפיר מקשה ר"ת באם אומרים שפותח וקושר בכ"י כלומר שעושה קשר חדש בכ"י במקום שלא היה קשר כלל (אשר זהו הקשר המדובר במשנתנו של המוצא תפילין) הרי אין זה קשר של קיימא ולמה אסרינן אותו? וע"כ מוכיח ר"ת שאין לפתוח את הקשר של תפילין בכ"י ומקיימין את מצות "וקשרתם" ע"י הידוק בזרועו כמ"ש בתוס' הנ"ל.

אולם כ"ז הוא לפני תקנת הקשר של תפילין של רבינו הזקן אבל לאחרי התקנה הרי מתקיימים שתי הדיעות גם יחד ואלו ואלו דברי אלקים חיים ואין מקום לקושיית ר"ת, כי הרי עיקר הקשר נשאר קשר של קיימא ואעפ"כ הוא מקיים גם את דברי רבינו אליהו ע"י שפותח ומדק את הרצועה הקטנה שבתוך הקשר וד"ל. וגם רבינו מחזק ידי אותם הפותחים את הרצועה הקטנה כי מצותי אחשבי' להיות קשר של קיימא, וד"ל.

ואחרי כל הנ"ל אני מתוודה שלא זכיתי להבין טעמם ונימוקם של אותם הנוהגים שלא לפתוח את הרצועה אשר לכאורה ע"ז הם מאבדים את כל הכוונה שבתוך התקנה שתיקן רבינו הזקן את הקשר

של התפילין בכדי לפשר בין שתי הדיעות של הבעלי תוס' הנ"ל. ואולי אזכה שמי שהוא יאיר את עיני בזה.



במה מתבטא מיעוט הירח?

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

הנה ידועים דברי חז"ל (תולין ס, ב) שהקב"ה מבקש, הביאו עלי כפרה שמיעטתי את הירח. ובפשטות הכוונה היא שהירח נתקטן בכמותו מכמו שהיה לפני"ז. אך עי' לקו"ש ח"ה עמ' 100 הערה 27: "ממיעוט הירח (שזהו הסיבה להחסרון דשנת הלבנה)". הנה הוסיף כאן דבר חדש, שמיעוט הירח מתבטא גם בזה ששנת הלבנה היא קצרה (בי', יא או יב יום) משנת החמה, אך אינו מציין מקור לזה, ואבקש מקוראי הגליון למצוא אולי יש מקור לזה בספרי קבלה.



לשיטתייהו דרבי יאשי' ורבי יונתן במשנתו של הרבי

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בלקו"ש חח"י (שיחה ב' לפר' בהעלותך) עמ' 107 ואילך מבאר הרבי יסוד פלוגתתם דר' יאשי' ור' יונתן בכ"מ, דפליגי בשאלה ונקודה כללית: האם היחיד והפרט גובר ומכריע או הצבור והכלל ומביא ע"ז כמה דוגמאות (פלוגתתם בבנ"א; קדשים; ממון; זמן) דאזלי לשיטתייהו, יעוי"ש בארוכה.

והנה א' מהדוגמאות שהובאה בלקו"ש שם הוא מפלוגתתם בסוטה מו, ב. בנוגע לגדר הזמן בעגלה ערופה: "אשר לא יעבד בו ולא יזרע (שופטים כא, ד), לשעבר דברי ר' יאשי', ר' יונתן אומר להבא", ובגמ' שם "להבא דכו"ע לא פליגי (דאסור לזרוע כו) . . כי פליגי לשעבר".

ומבאר שם וזלה"ק: "די הסברה אין דעם - ע"ד הנ"ל: אין זמן זיינען דא צווי ענינים: א. די פרטים אין אים - עבר הוה ועתיד: ב. דער "כלל" פון זמן - כללות המשך הזמן (אין צוזאמנשטעל פון עבר הוה און עתיד) - ר' יאשי' איז מצרף אלס צוזאמען - מצד כללות המשך הזמן זיינען עבר הוה ועתיד איין ענין - דעריבער זאגט ער אז דער תנאי

"אשר לא יעבד בו ולא יזרע" איז אין צבור וצירוף המשך הזמן, ובמילא אויך אינעם "עבר"; ר' יונתן אבער קוקט אויף די "פרטים" פון זמן, ווי יעדער פרט (עבר הוה ועתיד) איז א באזונדער ענין, און דעריבער איז דאס נוגע נאר צום עתיד ("להבא") און ניט צום "עבר" - עכלה"ק.

וע"פ יסוד זה, "וויבאלד אז אט די נקודה הנ"ל - וואס איז גובר ומכריע: דער יחיד ופרט אדער דער צבור וכלל - איז אין כמה מקומות די נקודת המחלוקת פון ר' יאשי' און ר' יונתן" (לקו"ש שם), יש לבאר עוד כמה פלוגתות דר' יאשי' ור' יונתן דאזלי לשיטתייהו בזה.

בבית האוצר (להגרי' ענגעל) ח"א כלל א. בענין 'אם האבות יצאו מכלל בני' ובענין 'קיום התורה ע"י האבות' הביא (באות יב) שקו"ט אם למדן מקודם מ"ת ולהיפוך, ובתוך הדברים ציין להפלוגתא בשבת קח, א, "מנין למילה שבאותו מקום, נאמר כאן ערלתו ונאמר להלן ערלתו [גבי נטיעה (ויקרא יט, כג) -רש"י] מה להלן כו' דברי ר' יאשי', ר"י ס"ל [ולהגירסא בשבת שם "ר' יונתן - אזיל לשיטתי'] דאין למדין ביאור הלשון דאחר מ"ת מקודם מ"ת וכן להיפוך, וע"כ פליג אדר' יאשי' במכילתא שם, עכת"ד יעו"ש עוד בכ"ז באורך.

וי"ל דאזלי לשיטתייהו בהנ"ל ר' יאשי' ס"ל דהכלל מכריע, ובנדו"ד למדין (ביאור הלשון) קודם מתן תורה מלאחר מ"ת וכן להיפך, דשיטתו היא לצרף ולחבר הפרטים, ומצד כלות המשך הזמן קודם מ"ת ולאחר מ"ת הו"ע אחד.

[וע"ד המבואר בלקו"ש שם בביאור פלוגתתם בענין ה"זמן" דשיטת ר' יאשי' היא להסתכל על ה"כלל" - כללות המשך הזמן, ומצד זה העבר הוה ועתיד הו"ע אחד ("איין צוזאמנשטעל פון עבר הוה ועתיד").]

אכן ר' יונתן ס"ל דהפרט מכריע¹, ובנדו"ד אין למדין (ביאור הלשון) קודם מ"ת מלאחר מ"ת וכן להיפך, דשיטתו היא לפרט ולהסתכל על כל פרט כשלעצמו, ומצד הפרטים קודם מ"ת ולאחר מ"ת הם שני ענינים (וזמנים) בפני עצמם.

1) ועפ"ז יש להוסיף עוד ראי' להגירסא בשבת שם "ר' יונתן" [דנוסף ע"ז שהוא בר פלוגת' דר' יאשי', אזיל בזה לשיטתו הכללית].

[וע"ד המבואר בלקו"ש שם כביאור פלוגתתם בענין ה"זמן", דשיטת ר' יונתן הוא להסתכל על ה"פרטים" - עבר הוה ועתיד, כל אחד בפ"ע ("ווי יעדער פרט (עבר הוה ועתיד) איז א באזונדער ענין").]



גדר איסורי דרבנן [גליון]

הרב אפרים פיקרסקי

תושב השכונה

במה דשקו"ט הרבנים י.ל.ש. ופ.ק. בגליונות הקודמים אודות איסורי דרבנן ותאוות היתר בנוגע ליניקתם מגקה"ט, הנה אינו מובן כ"כ איך משתמשים בכלל בהביטוי "איסור חפצא" בנוגע למי שאכל דברים המותרים לשם תאוה, איך יכולים לקרותו בשם "איסור" בכלל. הלא אין בזה שום איסור בהמאכלי, רק שהאדם עושה מעשה בלתי רצוי. ואם ננקוט שאכילת מאכל היתר לשם תאוה הוא אותו איסור חפצא כמו איסור דרבנן, מדוע מאכל היתר יכול לעלות כש"ישוב האדם ויחזור לעבודת ה' ולתורתו" משא"כ באיסורי דרבנן. אלא מזה מוכח שאין לדמות מאכלי היתר שנאכלים לשם תאוה עם איסורי דרבנן.

ואולי אפ"ל דזהו מ"ש שם בתניא "הנה עי"ז יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור וכו'", שהדיוק פה הוא "שבקרבו" - שאין הפי' שחיות הבשר עצמו יורד, כי בפשטות כבר נאכל - וכמ"ש בפ"ח "שנעשה תיכף דם ובשר מבשרו", רק מדובר בהחיות שהאדם מקבל מהמאכל. ובזה מובן שהוא מקבל חיות מגקה"ט מאחר שאכלם לשם תאוה - ואולי זוהי הכוונה בשיחת אחש"פ המובאת שם.

ובפשטות צריכינן לחלק, שבאיסורי דרבנן הנה לכו"ע יש איסור על הדבר מקודם שאוכלו. ואף אם נאמר שזה רק איסור גברא, אבל עכ"פ האדם מושלל מלאכול אותו דבר בכל אופן שהוא. משא"כ במאכלי היתר מובן שאין שום סרך איסור על הדבר ואדרבה וכו', רק שהאדם יכול להוריד החיות שמקבל מהמאכל ע"י תאוותו, ולכן ביכולתו שוב

(1) דהאם נאמר כשאדם גנב מאכל או חפץ (מחמת תאוותו), שחיות הדבר ירדה לגקה"ט (קודם שהשתמש בזה) !?

להעלות את החיות ע"י שישוב וכו'. משא"כ באיסורי דרבנן, מאחר שחז"ל אסרו את המאכל, לכן כשאוכלו ה"ז נעשה גקה"ט לגמרי ואין ביכולתו להעלותו לעולם.

ואולי אפ"ל, שבמאכלי היתר, מאחר שהירידה לגקה"ט היא רק ע"י אופן אכילתו ולא בעצם אכילתו, לכן הירידה לגקה"ט היא רק "לפי שעה" (וכמ"ש בתניא) - ז.א. לפי מצבו של האדם שפעל הירידה. וכמ"ש בהשיחה הנ"ל "ה"ה בעה"ב ע"ז", ולכן אין זה ירידה תמידית ועצמית, והאדם ע"י עבודתו יכול שוב להעלותו - וכאילו נאמר שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. משא"כ באיסורי דרבנן, הרי נשאל לגמרי אכילת הדבר. ואין הפירוש - שכשהוא אכל המאכל, אזי הוא פעל הירידה ע"י אכילתו. אלא הפי' הוא לכאורה - שאז (ע"י אכילתו באיסור) ירדה על המאכל, החפצא של גקה"ט שחז"ל הטילו עליו (באם מישהו יאכלנו). ולכן א"א לו להעלות שוב את המאכל, מאחר שירידת חיות המאכל לגקה"ט, הוא לא מחמת כחו (כמו במאכלי היתר, שתלוי בכוונתו וכו') רק מכח גזירת חז"ל - והאדם הוא רק כמו סיבה רחוקה להגשים ולהשלים ולגמור את הירידה.



שיחות

ביאור שיטת הרמב"ם במו"נ בענין התואר כסא למעלה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בשיחת פורים תשכ"ב שי"ל לאחרונה בהוצאה חדשה, סעיף לג: בנוגע לאופן כתיבת "כס י-ה" - שאופן הכתיבה נוגע גם להבנת הענין - מצינו בגמרא במסכת פסחים ב' דעות, אם הוה תיבה אחת או ב' תיבות, והנפק"מ בנוגע לפועל - שאם התיבה נחלקת לשנים, הרי "כס" חול ו"י-ה" קודש.

אך הרמב"ם במורה נבוכים כותב, שבהכרח לומר ש"כס י-ה" הוא תיבה אחת, ולא "כס" בפני עצמו ו"י-ה" בפני עצמו, כי, "י-ה" קאי על

הקב"ה בעצמו, ו"כס" (ענין הכסא) מורה על השגחת ומלכות ה' בעולם, והרי "אין ראוי שתעלה בדמיונך דבר מחוץ לעצמותו . . . שיהי' מצוי בלי כסא ומצוי עם כסא, זוהי כפירה בלי ספק", אלא ודאי שהכסא "הוא דבר בלתי נפרד ממנו".

ובהערה 154 צויין מקור הדברים במורה נבוכים ח"א פ"ט.

אך המעיין במורה נבוכים שם (א) לא ימצא דבר כלל אודות כתיבת שם "כס י-ה" בתיבה אחת או בב' תיבות, וגם (ב) לא שענין הכס קאי על מלכות והשגחת הקב"ה בעולם.

בפרק זה מבואר, שמה שאומרים על השמים או על בית המקדש שהוא "כסאו" של הקב"ה, הרי זה משום שכמו שבבני אדם, היושב על כסא מכובד - הרי זה מורה על גדולתו ורוממותו, כך השמים וביהמ"ק מורים על גדולתו. ואח"כ מוסיף שם הרמב"ם קטע נוסף, שמ"ש כי יד על כס י-ה, זהו תיאור גדולתו ורוממותו בעצמו. היינו שאין הכוונה בפסוק זה לשמים או ביהמ"ק, שהרי אי אפשר לומר שכסא זה הוא נפרד ממנו וכו', (שהוא נשבע בעי כי יד על כס י-ה) שזו כפירה בלי ספק, אלא בכינוי זה הכוונה רק לגדולתו ורוממותו עצמה (ולא לדברים המורים על גדולתו כמו השמים וביהמ"ק). זהו תוכן הפרק לפי פשוטו ולפי פירוש מפרשי המו"נ.

אמנם בפירוש אפודי מקשר את דברי הרמב"ם עם השיטה שיש לכתוב בתיבה אחת, להוכיח שכאן אין הכוונה לשמים וכיו"ב אלא לרוממות הא-ל, אבל ברמב"ם לא נמצא דבר זה במפורש, ולכאורה גם מצד הסברא קשה לומר שהדבר תלוי במחלוקת התנאים. דאיך נאמר שהסובר שיש לכתוב בב' תיבות אינו מסכים עם הנחה זו, ולא עוד אלא שהוא כופר?

אכן בהערה 153 צויין לצפע"נ על התורה ש"פ בשלח, ושם מפרש הצפע"נ כן בדברי הרמב"ם, דקאי לשיטה זו דוקא, וגם דכס קאי על ההשגחה העליונה.

וזה לשונו: "עיין בהך דפסחים דף קיז, דהוה פלוגתא אם הוה תיבה אחת ואז הוה קודש ואם ב' אז הוה כס חול ע"ש בזה. אך הרמב"ם בס' המורה ח"א גבי גדר כסא, ס"ל דהיא תיבה אחת וקודש ובלא זה הוה כפירה ע"ש בזה, ועיקר הגדר דהוא [עמלק] כפר בהשגחה עליונה למטה מגלגל הירח, וזה מ"ש התוס' קדושין דף לג, ב דעל עון של מידות בא עמלק ע"ש . . . וזה מלחמה לעולם עד דור המשיח כמבואר

במכילתא כאן, דאז יפקחו עיני עוורי ונראה אי"ה שהכל ע"י השגחתו יתעלה, ועמלק כפר בזה."

הרי שהצפע"נ מפרש שכוונת הרמב"ם היא לבאר הטעם ש"כסי-ה" היא תיבה אחת, וגם שזה קשור עם השגחה.

אבל לכאורה דברי הצפע"נ עצמם דורשים ביאור כנ"ל, דלפי הפירוש הפשוט, ברמב"ם לא נאמר דבר לא על כתיבת כס י-ה בתיבה אחת ולא על השגחה.

ואולי הכוונה בענין הב' היא, דזה גופא שמדברים על "גדולה ורוממות" כלפי מעלה מורה על התייחסות לנבראים. ודוחק.

מלבד זאת, הצפע"נ מדבר אודות עצם ענין ההשגחה, שעמלק כפר בהשגחה, היינו, שהחיבור דכס עם י-ה מורה שהקב"ה (י-ה) משגיח על העולם (כס). אבל בשיחה הנ"ל מפרש רבינו, שהחידוש הוא, שההשגחה העליונה אינה "נפרדת" ממקורה למעלה. ודבר זה הוא הוספה על דברי הצפע"נ שגם הם עצמם לכאורה אינם ברורים בדברי הרמב"ם במורה. ובשיחה נאמרו הדברים לא בסגנון של פירוש מחדש, אלא בסגנון של העתקת דברי הרמב"ם.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



זהירות מבע"ח בלתי טהורים

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בהתוועדות אור לכ"ף מרחשון ה'תשד"מ דיבר כ"ק אדמו"ר ע"ד גדול הזהירות שקטנים וקטנות לא יראו תמונות וציורים של בעלי חיים שאינם טהורים. שיחה זו הוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפסה באידיש בלקו"ש חכ"ה עמ' 309-311: ובלשון הקודש נדפסה השיחה ב'התוועדיות תשד"מ' כרך א' עמ' 487-490 ועל פיה ב'שערי הלכה ומנהג' כרך ג' עמ' רכג-רכז, בשינויים קלים. ויש להעיר ולהאיר אי אלו הערות:

א. בשיחה באידית נאמר בפתיחה "כאן המקום להזכיר דבר ששמענו מרבותינו נשיאינו, וגם מובא בספרים" ואילו בתרגום ללשון הקודש "מבואר בכמה ספרים" ויש לומר שהשינוי נובע (מאופן) הציין

לקונטרס העבודה פ"ב. בעוד שבלקו"ש חכ"ה בא הציון לקונטרס העבודה בסוף הערה 3. אחרי הציון לכמה ספרים "בנוגע לכללות הפעולה והתועלת הבאה ע"י ראייה בענינים וצורת קדושות וטהורות", הרי בשיחה בלה"ק מיד עם הפתיחה "ע"ד הפעולה שנפעלת באדם ע"י הראי" וההסתכלות כבר מצויין לקונטרס העבודה, וזהו כנראה מה שנשמע מרבותינו נשיאנו.

ב. בהערות 2-7 בלקו"ש (4 בלה"ק) איתא "משא"כ כדי לברך משנה הבריות וכיו"ב (טושו"ע או"ח סי' רכה ס"ח ואילך) וש"נ . . . ולכאורה עד"ז להתבוננות במה רבו מעשיך . . . ועפ"ז מובן ההליכה לגן חיות וכיו"ב, ואין לזה סתירה מהמדובר בפנים". ונוסף לזה איתא בהערה 1 בלקו"ש (5 בלה"ק) : "למה שמצינו בכו"כ בתי כנסיות ציורי פני ארי' לפני נשר . . . הרי הכוונה בזה, כפשוט, להזכיר ע"ד הכרח התפילה ועבודת האדם לה' באופן דגבור כארי . . . שה"ז הוראה בעבודת ה' (תפלה ותורה) שצריך להשתדל בזה וכו'".

בהערה זו, תתורץ העובדה הפשוטה הבאה: כו"כ מגדולי ישראל, ועכ"פ בנוגע לכמה מרבותינו נשיאינו

ידוע שביקרו במוזיאונים, גן חיות, וכיו"ב. כך לדוגמא "מעשה רב" מהחיד"א המספר ביומן מסעותיו (ספר מעגל טוב עמ' 32) : "ובעיר לונדריס [-לונדון] . . . ראיתי אריות ונשר בן מאה שנה וחתול מהאינדיאה גדול ככלב וחתול אחר כלאים מחיה וחיות אחרות מבהילות בשלשלאות של ברזל" (וראה עוד להלן).

וב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ כרך ג' עמ' שצד-שצח מובא תיאור של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ("כשהייתי במסע בחוץ למדינה . . . ראיתי כמה וכמה תמונות - ציורים - כתובים על ידי אומנים מפורסמים בחכמת הציור, ומהם שלשה ציורי כתובים בידי האומן הנודע ומפורסם ראפאעל") אשר מזכיר בין דבריו בע"ח טמאים, יושב ערוב שחור . . . יושב חומט ומתחמם.

הרב החיד"א [שידועה גדולתו וסמכותו ועפמ"ש בלקו"ש חכ"ו עמ' 141 הע' 67 "ראה מעשה רב מהחיד"א כמ"ש בספר מעגל טוב" (לענין ז' מצוות דב"נ) ראה התקשרות גליון רדע עמ' 11 ואילך; כרם חב"ד גליון 1 עמ' 8] ניצל את הביקור לעבודת ה' ולתורתו, ובספרו 'מדבר קדמות' מערכת ב"ת אות כב הוא מצטט קטע זה בהוספת פרטים אחדים. וכך הוא כותב, אחרי הבאת דברי ה'פרי חדש' ביורה דעה סימן פ ס"ק ב (משם ספר שלטי הגבורים), לגבי בע"ח טמאים :

"ואני הצעיר ראיתי במגדל לונדריס חיות משונות מבהילות ותקיפות כמעט יותר מאריות וקשורות במשא ככלי ברזל. ושם ראיתי נשר יפה מאד ואמרו שהיו לה מאה שנה. . וגם ראיתי חתול ממזר מלביאה וחתול והוא צורת חתול יפה מאוד אך יש לו גבורת האריה והוא קשור בכמה ככלי ברזל במקום חושך וערפל. . ועוד שם כמה מיני חיות מאמריקא" [במעגל טוב עמ' 156 ישנו, אגב עוד תיאור על ביקור במוזיאון (או גן חיות) של "כל מיני שרצים ועופות ודגים וחיות ועופות ונחשים ועקבים. . לרוב ככולם חנוטים. . גם כל מיני תולעים..." בלונדון - במוזיאון (צבאי?) של כלי נשק המפורטים בפרטיות שם ומסיים: "הן כל אלה ראתה עיני. . דואג ושמח אם לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה, הנה ימים באים. . ועיננו תראינה רוח אפינו משיח ה' מאיר ומזהיר כאור החמה שבעתים מוכתר בכתרי כתרים קדש קדשים הוא לה' כ"ר", והוא כנראה ע"ד מה שאחז"ל ונפסק בשו"ע סי' רכד ס"ט: "מצוה להשתדל לראות מלכים אפילו מלכי אומות העולם"]

גם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע אחרי תיאורו את התמונות וכו' התבטא: "הרבה הרבה מאד נתנו לי. . ראיית התמונות האלו בעבודה [עבודת ה']", כי שמעתי. . בשם מורנו הבעש"ט, אשר כל מה שיהודי רואה ושומע הכל הוראה ודרך בעבודת השי"ת...". והחיד"א ביומנו הנ"ל (עמ' 152-153) מעתיק תוכן דרוש שנשא רב אחד ר' יצחק כהן בלינפאנטי על פתיחת השו"ע יהודה בן תימא "ויש ללמוד גם מן החיות המדות לעבודתו".

ג. בשיחה (לקו"ש עמ' 310 הע' 4: ובלה"ק הע' 7) הובא מרוקח הל' שבועות סי' רצו: מכסין הנער שלא יראה כלב ביום שמחנכין אותו לאותיות הקודש.

ובעצם נמצא מחד שכאן מקור כבר בראשונים (ולא רק באחרונים) לענין זהירות מראיית בע"ח שאינם טהורים. ומאידך, הרי ברוקח ישנה הגבלה רק ביום אחד בחייו כ"שמחנכין אותו כו". וי"ל שזה מתורץ במ"ש בסיום השיחה (ס"ד) שענין הנ"ל שייך (מודגש ביותר) לעקבתא דמשיחא, טועמי חיים זכו מעין דלעת"ל שאז "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ולכן רק בדורות האחרונים (כספר קב הישר, ורבותינו נשיאינו) נתחזקה חשיבות הענין (ולא לפני כן בזמן הרוקח). וק"ל.



מצוות פורים כשהזולת אינו רוצה לקבל

הרב פסח צבי שמערלינג

שליח כ"ק אדמו"ר - פאר ראקאווי, נ.י.

בהתוועדות פורים תשכ"ב (שי"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק בקשר עם חג הפורים דשנה זו) סעיף לז נאמר: "לכאורה יש קושי מסויים במצות משלוח מנות ומתנות לאביונים שאינו בשאר מצוות - שבכל שאר המצוות אין צורך בהסכמת הזולת, משא"כ במשלוח מנות ומתנות לאביונים, הרי אי אפשר לקיים המצוה אם הזולת אינו רוצה לקבל".

ויש להעיר על זה ממה שפסק הרמ"א בסי' תרצה ס"ד: "ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא", ולכאור' אינו מתאים למ"ש בהשיחה הנ"ל.

אבל ראה בנו"כ השו"ע שכבר העיר שהפרי חדש וכן החתם סופר חולקים על הרמ"א בזה, ותמהו עליו שמנין לו חידוש זה, ועיי"ש שבקרבן נתנאל כן הביא מקור מנדרים לדברי הרמ"א, אבל החת"ס חולק גם על זה, ותלוי בטעם מצות משלוח מנות, וכו'.

וצע"ק שכ"ק אדמו"ר זי"ע נקט בפשיטות שאי אפשר לקיים המצוה אם הזולת אינו רוצה לקבל*.



אגרות קודש

אפיית שתי הלחם

הרב יוסף יצחק קעלער

תושב השכונה

א. בגליון תתקטו (עמ' 6) נתפרסם מענה כ"ק אדמו"ר למוח"ז הרה"ג ר' ישראל יצחק פיעקארסקי ש"ע"פ הפס"ד דכל הכלים שהיו במקדש יש להם שניים ושלישים שאם נטמאו כו' (סוף חגיגה), ועד"ז

(* וראה לקו"ש חט"ז עמ' 367 הערה 23. המערכת.)

- מתקינין לו כהן אחר (ריש יומא) - דמזה ילפינן לכל כיו"ב - שהרי הטעם אחד הוא ממש". וא"כ גם בשתי הלחם הכינו שתי הלחם אחרים.

ולפי"ז יובן בפשטות תירוץ אאמו"ר בספר 'מנחת יהודה ירושלים' ח"א עץ יהודה עמ' 69-67 על הקושיא איך פסק הרמב"ם כהמשנה במנחות (צה, ב) שאפיית לחם הפנים ושתי הלחם היא בפנים ואינן דוחות את השבת, הא אקשינן עלה בגמרא שם דמכיון שאפייתן בפנים אלמא תנור מקדש ומכיון שאינן דוחות את השבת איפסלא בלינה! והתירוץ היחיד שבגמרא [תירוץו של רב אשי] לקושיא זו נדחה בגמרא שם "דרב אשי בדותא היא", ופירשו התוספות ד'תברא מי ששנה זו לא שנה זו'. ותירוץ אאמו"ר שהיו אופים ד' חלות ולא מקדש להו תנור ולהכי לא איפסלו בלינה, עפ"י פירוש התוספות במנחות מו, א. (ד"ה 'ואיזו היא זיקה שלהן') דאם אפה ארבע חלות בבת אחת אין התנור מקדשן כיון שלא חזו כולהו.

ומעולם הוקשה לי על תירוץ אאמו"ר דלפי זה נמצא שהיה צורך לאפות ארבע חלות בבת אחת כל שנה ושנה ומדוע לא השמיע המשנה או הרמב"ם חידוש כזה בשום מקום.

אך עפ"י ביאורו של כ"ק אדמו"ר מובן דאין אפיית ארבע החלות חידוש, שכן זה הוא דין בכל הכלים שהיה להם שניים ושלישיים ועד"ז גם בשתי הלחם שהכינו מראש לכל הפחות ארבע חלות. אלא דמכיון שרוצים שלא יפסל בלינה הקפידו לאפות אותם בבת אחת שלא יקדש אותם התנור.

ב. והנה בספר בדבר מלך ח"ח עמ' ל כתב שיש לתרץ עפ"י הא דאיתא בגמרא זבחים פח, א, דאין כלי שרת מקדשין אלא מדעת (ובזמנן), וכן פסק הרמב"ם בפ"ג מהלכות פסולי המקודשין ה"כ, וא"כ בשתי הלחם הלא הוא מכיון שלא לקדשו עד למחר, דא"כ יפסל בלינה, ולכן שפיר אפשר להיות שיאפה השתי הלחם בערב יום טוב ומ"מ לא יפסלו בלינה, משום שאין הכהנים רוצים שיהיו הכלי שרת מקדשים אותם.

אך הקשה על זה דא"כ למה אפו בתנור של קודש אם הוא מכיון שלא לקדש, שהרי כיון שאפו בתנור של קודש ובפנים ע"כ דבעינן קידוש באפייה, ואם לא יקדש לא מועיל, דאל"כ למה לא אפו בחוץ דומיא דלישתן ועריכתן שהיתה בחוץ.

וי"ל שקושיא זו מתורצת בלשון הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ח ה"ז: "ואפייתן בפנים ככל המנחות" שבהוספת התיבות "ככל המנחות" מתרץ הרמב"ם קושיא זו (מדוע אפייתן בפנים מאחר שאינו מקדש אותה באפייה זו) כדי שיהיה האפייה כאפיית כל המנחות.

ועוד הקשה שם (בעמ' לא): דלא אמרינן שאין כלי שרת מקדש אלא מדעת רק בתודה ששחטה על שמונים חלות - כבר נתבאר לעיל דהכי נמי הכא בשתי הלחם איירי שאפה בבת אחת יותר משתי חלות (כלומר: ארבע חלות או שש חלות) וכפי שהאריך בזה אאמו"ר.

ומה שהקשה שם עוד: דאם ישנו לתירוץ הנ"ל שאין כלי שרת מקדש אלא מדעת, א"כ מאי פריך בגמרא מנחות שם: "הא גופא קשיא! אמרת: לישתן ועריכתן בחוץ, אלמא מדת יבש לא נתקדשה; ואפייתן בפנים, אלמא מדת יבש נתקדשה!" - אינו מובן, דהרי על כל תירוץ שיתרצו את המשנה והרמב"ם, אפשר להקשות את הקושיא הנ"ל - והגמרא הלא נשארה בקושיא ולא תירצה את המשנה [ולא שייך לשאול על התירוץ דא"כ מה היתה הקושיא].

ג. ושם לא תירץ באופן אחר: דהטעם שאין השתי הלחם ולחם הפנים נפסלין בלינה אחרי שנאפו בתנור בפנים הוא משום שאין כלי שרת מקדשין שלא בזמנן, כדאיתא במנחות ק, א.

ודחה שם תירוץ זה שהרי סתמא דגמרא סוכה נ, א, אומרת דאי מייתי (למים שנשאבו לצורך ניסוך המים ביום מימי חג הסוכות שחל להיות בשבת, מערב שבת) ב(צלוחית) מקודשת איפסלו להו בלינה, וכן במנחות נא, א, ובדף עב, ב: "אי אפי לה מאתמול איפסילה לה בלינה, הרי דמקדש כלי שרת אפילו בלא זמנו ליפסל בלינה", וציין להתוספות בסוכה שחילקו בזה בין עבודות דבעי בגדי כהונה לעבודות דלא בעי בגדי כהונה.

אך המעיין בגמרא סוכה שם יראה שהתיבות 'ואי מייתי במקודשת איפסילו להו בלינה' אינם מסתמא דגמרא כ"א המשך דברי זעירי (שם מט, ב) דאמר כלי שרת מקדשין שלא מדעת, אבל חזקיה פליג עליה שם ואמר כלי שרת אין מקדשין אלא מדעת וגזירה שמא יאמרו לדעת נתקדשו, ואמרינן בגמרא שם: "א"ר ינאי א"ר זירא אפילו תימא יש שיעור למים וכלי שרת אין מקדשין אלא מדעת וגזירה שמא יאמרו לקידוש ידים ורגלים מלאן" [וכבר הקשה בהגהות בעהמ"ס מלא הרועים מי הוא רבי ינאי זה דהא רבי ינאי הוא רביה דרבי יוחנן, וסיים

דאולי הוא ר' ינאי אחר, וציין לספרו 'כינוס סופרים' שביאר שם שהיה ינאי בתרא והיה נקרא רב ינאי (והוא דאמר משמיה דרבי זירא), והראשון היה נקרא רב ינאי.

אבל בירושלמי סוכה פ"ד ה"ז גרסינן: "למה לי שאינה מקודשת? ואפילו מקודשת! לא כן אמר רבי אחא רבי חנינא בשם רבי יסא וקדשת את המזבח קדש קדשים - מה המזבח אינו מקדש אלא בדעת אף הכלים לא יקדשו אלא בדעת. חזקיה אמר שלא יהו אומרין ראינו מים שנתמלאו לקידוש ידים ורגלים נפסלין בלינה. דבי רבי ינאי אמרין שלא יהו אומרין ראינו מי החג נפסלין בלינה", וכבר ציין ב"פה עינים' דהיינו הטעמים דחזקיה וא"ר ינאי א"ר זירא שבתלמוד בבלי אלא שנתחלפו שמות בעלי המימרות, ולכולי עלמא בירושלמי כלי שרת אין מקדשין אלא מדעת]; והרמב"ם פסק שכלי שרת אין מקדשין אלא מדעת כחזקיה [א"ר ינאי א"ר זירא], ובפירוש המשניות להרמב"ם סוכה פ"ד מ"ט כתב: "מה שהצריך שלא תהא מקודשת, לפי שאם היתה מקודשת כלומר מכלי שרת יחשבו כי לקדוש ידים ורגלים מלאוה ויקדשו ידיהם ממנה, ולפיכך תהיה אותה החבית חול" (ובהערות הרב קאפח כתב שזהו דלא כפרש"י בדף נ, א, ד"ה 'חזקיה', ולהעיר שבפירוש המשניות להרמב"ם פירש כינאי בתלמוד בבלי ולא כחזקיה שבתלמוד בבלי).

ומה שחילקו התוספות (סוכה שם ד"ה 'זאי מייתי') בכלי שרת שאם עשה בהם עבודה דלא בעי למהוי בבגדי כהונה מקדשין אפילו שלא בזמנה היינו רק לדעת זעירי.

[ואם ישאל השואל: עד כאן לא נחלק זעירי על חזקיה (וא"ר ינאי א"ר זירא) אלא אם כלי שרת מקדשין שלא מדעת או אין מקדשין אלא מדעת, ומדוע לא נוכל ללמוד מזעירי דסבר בפשיטות דאי מייתי במקודשת איפסילו להו בלינה לחזקיה, דלא אמרינן בכגון דא שאין כלי שרת מקדשין שלא בזמנן? אך המעיין בתוספות סוכה שם ד"ה 'חזקיה' יראה שהקשו ממסכת מנחות דאמר התם אביי דחזקיה סבר מקדשין שלא מדעת, ותירצו 'דשאני הכא שלא בזמן הוא אע"ג דאמרינן בסוף שתי הלחם דכלי שרת מקדשין שלא בזמנו מ"מ גרע שלא בזמנן מבזמנן לענין שלא מדעת'.]

וזהו רק בתוספות סוכה, אבל בתוספות מנחות דף נא, א, מסיק דכלי שרת אין מקדשין אלא בזמנם ולא חילקו בין עבודות דבעי בהו בגדי כהונה לעבודות דלא בעי בהו בגדי כהונה.

והקשו בתוספות שם על הא דאמרינן במסכת סוכה דאי מייתי לה במקודשת איפסילה בלינה (לדעת זעירי דמקדשין שלא מדעתן), ותירצו דיש לומר דהתם שאיבת מים בלינה לאו מחוסר זמן הוא.

והא דאמרינן בגמרא מנחות שם דאי אפי לה במנחות חביתין מאתמול איפסיל ליה בלינה כתבו התוספות דהיינו משום דכתיב בקרא על מחבת על כרחין בעי קידוש כלי.

והא דאמרינן בגמרא מנחות עב, ב, קסבר רבי תנור מקדש את שתי הלחם ולכן דוחה שבת דאי אפי לה מאתמול איפסילה בלינה, הא ודאי פליגא אמתניתין דמנחות צה, ב, דאינן דוחות את השבת [ואי אפשר להביא ראיה מהא דאמרינן בגמרא אליבא דרבי למתניתין דמנחות צה, ב, דפליג עליה בהדיא].



הערה כללית בנוסח המברק ליו"ד שבת

צבי הירש נאטיק
תושב השכונה

במברק כ"ק אדמו"ר לקראת יום ההילולא יו"ד שבת ה'תשל"ג, על התיבות "והמשכתם ופירותיהן", הופיעה לראשונה הערה דלהלן:

והמשכתם: הפעולה עצמה נמשכת (ונוסף ע"ז) פירותיהם - ומעלה בכאו"א, וכמובן גם מרד"ה באתי לגני (דההילולא).

[וזכורני ששקו"ט אז בהערות התמימים ד-770 אודות הכוונה בציון המ"מ].

ומיני אז מופיעה שורה הנ"ל והערה הנ"ל בכל המברקים דיו"ד שבת שבשנים הבאות (שנדפסו בלקו"ש ובספרי המאמרים 'באתי לגני' ב' חלקים).

[מלבד במברק דשנת ה'תשל"ז. אבל יתכן שהוא מפני שההערות במברקים הרי באו בתור "הוספה לאחר זמן" (שהרי אין הדרך להוסיף הערות ב"מברק", שאותו הבריקו באופן שצטטו אותו, אות באות, בשפת המדינה למרכזיית הטלגרף, וד"ל).]

אמנם מאז המברק לקראת יו"ד שבת ה'תשד"מ נפלה טעות טכנית בהעתקת הערה זו, היינו שרק האות וא"ו שלפני התיבות שבחצע"ג -

"(נוסף ע"ז)" - הוא מודגש (איטלקית), ואילו התיבה "פירותיהם", שהיא המשך להאות ו' שלפני החצע"ג - לא הודגשה.

[ובשנת תשמ"ה ותשמ"ח (שהמברק דשנת תשמ"ח הועתק מזה של שנת תשמ"ה, מפני הקביעות הדומה בב' השנים האלו) ניתוספה טעות ע"ג טעות, שלאחרי אות ו' (מודגשת) שלפני החצע"ג הנ"ל - מופיעה שוב פעם אות הו' בהעתקת התיבה שלאח"ז: "ופירותיהן"!

(אגב, משנת תשמ"ה ואילך מופיעה תיבה זו בל' נקבה, "ופירותיהן", מפני שגם בפנים נשתנה הנוסח ל"והמשך שלהן ופירותיהן בכל הימים שלאחריהן").

עוד טעות מבהילה, מפני העדר שימת לב ה"בחור הזעזער": במברק לקראת יו"ד שבט ה'תשמ"ז נשמטה לגמרי בפנים המברק השורה המשך שלהן ופירותיהן בכל הימים שלאחריהן" (שמופיעה בכל שאר המברקים), ואילו ההערה בשוה"ג נשארה!

וכדאי לתקן בהוצאות הבאות דסה"מ באתי לגני, לקו"ש וכיו"ב.



תיקון חטא ע"י עשיית אותו פרט שבו שהי' הקלקול

הרב בן-ציון ריבקין
ס. לוואיס, מיזורי

בס' שערי הלכה ומנהג (אורח חיים ב) בסי' רסג (תיקוני תשובה) מובא מכתב מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (כא מרחשון תשי"ח) לגבי תיקון הלבנת פני חבירו (ל"ע) כתב בא"ד "במ"ש אודות תיקון להלבנת פני חבירו וכו'. וככל עניני התיקונים צ"ל באותו פרט בו הי' הקלקול ז"א. להוסיף בכבוד הבריות בכלל ובכבוד חברים בפרט וכו', ע"ש". עכלה"ק.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר דזהו כעין מה שמצינו בשערי תשובה לרבינו יונה (מגירונצי) לגבי עון חלול ה' דהנה נודע הברייתא (יומא פ"ו) לגבי ארבעת חילוקי כפרה דבסוף מבואר "אבל מי שיש חילול השם בידו (ח"ו) אין כח לא בתשובה לתלות ולא ביוהכ"פ לכפר ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת וכו'". ע"כ ולכאורה הי' נראה דאין לו תיקון לחטאו עד יום מיתתו ולאחרי יסורין (ח"ו, ה' ישמרנו).

אמנם רבינו יונה בשערי תשובה (שער ראשון אות יז) גילה לנו די שיקון לחילול השם והוא "בהרבות פעליו לקדש את השם ולעורר האמת להכין אותה ולסעדה", וכפי שנביא בעז"ה לקמן וז"ל אות מז: "העיקר השבעה עשר (מעיקרי תשובה) לרדוף פעולת החסד והאמת כענין שנאמר בחסד ואמת יכפר עון (משלי טז, ו) ועתה התבונן בסוד המקרא הזה כי האמנם אם החוטא לא שב אל ה' לא יתכפר בפועל חסד כמו שנאמר אשר אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד ופירשו רז"ל (ילקוט משלי יא) לא יקח שחד מצוה למחול ולהעביר על העונות וכו'. אכן זה שאמר שלמה המלך עליו השלום בחסד ואמת יכפר עון וכו' כי יש עבירות שהתשובה ויום הכיפורים תולין ויסורין ממרקין (ח"ו) כאשר יתבאר בשער הרביעי (ע"ש אותיות ו' והלאה) וכו' ועוד יש עון והוא עון חילול השם שהתשובה ויסורים תולה ומיתה ממרקת כמו שאמר אם יכפר העון הזה לכם עד תמתון", ע"כ. ואח"כ ממשיך רבינו יונה ז"ל לבאר עוד וז"ל "והנה כאשר האדם משתדל לתמוך ביד האמת ויעזור אחרי' ויתעורר בדברי', והופיע אורו לעיני בני עמו וחזק ידי אנשי האמת ונשא ראשם וכו'. הנה אלה דרכי קידוש השם והוד לאמרתו ועבודתו בעולם וכו' על כן בהרבות פעליו לקדש את השם ולעורר האמת להכין אות ונסלח לו מעון חילול השם עם התשובה בשומו האמת לעמת אשמת החלול, מדת תשובתו נגד מדת משובתו, זהו באור בחסד ואמת יכפר עון", (כלומר ע"י "אמת" - "קידוש ה'", "יכפר עון" - והיינו העון של חילול ה') ודוק היטב בכ"ז.

ובעיקר ד' שערי תשובה לרבינו יונה הנ"ל, יש לציין לס' עבודת המלך להג"ר מנחם קראקווסקי ז"ל על הרמב"ם שהעיר מאריכות לשון הרמב"ם בפ"א מהל' תשובה ה"ד "תשובה! ויום הכפורים תולין

(1) ל' הרמב"ם שם "עבר על כריתות ומיתות ב"ד ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין הבאין עליו גומרין הכפרה ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין ובאלו נאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם, כמה דברים אמורים בלאו חילול את השם בשעה שעבר אבל המחלל את השם אע"פ שעשה תשובה וכו', אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות וכו'" עכ"ל.

ויען שם' עבודת המלך אינו מצוי כ"כ אעתיק לשונו להרחבת הביאור וז"ל שם: "ומה שכתב רבינו התשובה ויהי"פ תולין ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שבא עליו יסורין הנה מה שכתב רבינו ולעולם אין מתכפר לו כנראה הוא למותר, ומצאתי להרב תיוהכ"פ בסוגיין דיומא עמד ע"ז וכו', והנה רבינו יונה בשע"ת ש"א עיקר יז כתב אכן זה שאמר שלמה ע"ה בחסד ואמת יכפר עון וכו'. והאריך עוד בזה הרבה, וכמו כן תורה דאגוני ומצלי, ומדברי רבינו לא

ויסורין הבאין עליו גומרים הכפרה (לגבי כריתות ומיתות ב"ד), ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבאו עליו יסורין (ח"ו), ולכאור' מה הוסיף הרמב"ם בזה וכן הביא שהמהר"ם בן חביב ז"ל בתוס' יום הכיפורים העיר בזה, ובס' עבודת המלך רצה להוכיח שהרמב"ם פליג על ד' רבינו יונה בזה וס"ל דע"י "חסד ואמת" אינו מתכפר לו כדס"ל לרבינו יונה (בחסד ואמת יכפר עון) אף שניצול מן היסורין אך עדיין צריך לזקוק למיתה מכפרת, אך אח"כ כ' דאולי י"ל דכוונת הרמב"ם דכפרה גמורה לא הוי כדיוק ל' הרמב"ם אך מ"מ יש לו מקצת כפרה, עיי"ש בכל דבריו הנחמדים.



נגלה

המעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' ברה"ר דרך עליו

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשבת (ח, ב) מביאה הגמ' מ"ש בהברייתא (ו, א) שאם עומד אדם על האסקופה (שהיא מקום פטור) העומדת בין רה"י ורה"ר, ונטל מן הרה"י והוציא לרה"ר, ה"ה פטור, ומקשה ע"ז "לימא תהוי תיובתא דרבא, דאמר רבא המעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' ברה"ר, אע"פ שהעבירו דרך עליו חייב. [ומתרג':] התם לא נח הכא נח". ופרש"י (ד"ה 'דרך') וז"ל: "דרך עליו - שהגביהו למעלה מי, דלא שליט בי' אור רה"ר, והוי מקום פטור. חייב - כי הדר מנח; ואע"ג דדרך מקום פטור אזיל". עכ"ל. כלומר הדמיון דיני' דרבא לגבי הדין דאסקופה הוא כי גם דיני' דרבא הוא שעבר דרך מקום פטור, ואעפ"כ חייב, וזה סותר את הדין דהברייתא שפטור.

משמע כן וזהו מה שהוסיף דלעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבאו עליו יסורין ומפרש רבינו הא דבחסד ואמת יכפר עון וכן בתורה דאגוני ומצלי דמ"מ כפרה גמורה לא הוי רק דניצול מן היסורין והמיתה מכפרת, ואפשר דגם כוונת רבינו כהרבינו יונה אלא דצ"ל כפרה גמורה לא הוי ועוד ראוי לברר הדבר". עכ"ל.

אמנם התוס' (ד"ה 'לימא') כתבו וז"ל: "פרש"י אע"פ שהעבירו למעלה מי', דהוי מקום פטור. ולא נהירא, דא"כ ה"ל למיפרך מרבנן דאמרי (לעיל ה, ב) המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב. ומאי פריך נמי לימא תהוי תיובתא דרבא, לימא הא רבנן קיימי כוותיה, ועוד דבהמוצא תפילין (עירובין צח, ב) תנן עומד אדם ברה"י ומטלטל ברה"ר ובלבד שלא יוציא חוץ לד' אמות, ודייק בגמרא הא הוציא חייב חטאת, לימא מסייע ליה לרבא דאמר רבא המעביר כו'. ולפי' הקו' מה ענין זה לזה. לכך נראה כפי' ר"ח דמפ' שהעבירו דרך עליו שהעבירו לפניו [מימינו לשמאל] נגד גופו, דה"א כיון שהגיע כנגדו הוי כמונת, ונמצא שלא העביר ד' אמות יחד. ומשני התם לא נח דאין זה הנחה [דרך עצמו]. עכ"ל.

והנה בנוגע קושיית התוס' מעירובין תירץ החתם סופר (וראה גם בן אורי ועוד) וז"ל: "מה שהקשו תוס' (ד"ה 'לימא') אפירש"י מעירובין צח, ב, לימא מסייעא ליה לרבא וכו', רש"י בעצמו יישב זה, דפירש התם (צט, א) במתניתין עומד אדם ברשות היחיד (ד"ה 'הא') כגון למעלה בגג שהוא למעלה מיו"ד, ושפיר הוה מסייעא ליה לרבא, אלא דקשיא היא גופיה מנא לן לפרש כן, וכן הקשו תוס' בעירובין צח, א, ד"ה 'אמר רבא' ע"ש. אך פשוט דרש"י סבירא ליה כשיטת הראב"ד, דמייתי רשב"א בשמעתין לעיל גבי נתן עירובו בכור דאסור לכתחלה לטלטל פחות מד' אמות כמו כל חצי שיעור. וכשהוקשה לו ממתני' עומד אדם ברשות היחיד ומטלטל הרבים, תירץ התם מיירי למעלה מיו"ד, וכיון דהוה תרתי לטיבותא, פחות מד' אמות וגם במקום פטור, לא גזרו רבנן ע"ש, וא"כ ע"כ מתני' איירי בעומד על הגג, ולא קשיא מידי קושית תוס' אפירש"י. עכ"ל.

אמנם החת"ס עצמו מקשה ע"ז, וז"ל: "ומ"מ הראב"ד, אע"ג דגם בהשגותיו פי"ב הלכה טו הולך בשיטה זו, דאסור לטלטל לכתחלה פחות מד' אמות, מ"מ לעיל מזה בהשגה הלכה יד פירש כשיטת רבינו חננאל דרך עליו ע"ש, והרמב"ם פירש דרך עליו כרש"י, ומתיר לטלטל לכתחלה פחות מד' אמות, וא"כ מתני' דעומד אדם ברשות היחיד אין הכרח דמיירי על הגג, ותיקשי קושית תוס' מאי מייתי מסייעא לרבא, וצ"ע". עכ"ל.

ז.א. דעכ"פ על הרמב"ם קשה, איך יתירץ קושיית התוס' מעירובין. ויש להוסיף שלא רק שאין הכרח שהרמב"ם ס"ל שמייירי כשעומד על הגג למעלה מי', כ"א יתירה מזו, כן משמע מהרמב"ם עצמו, שהרי

כתב (פט"ו מהל' שבת ה"א) וז"ל: "עומד אדם ברשות הרבים ומטלטל ברה"י כולה. ועומד ברה"י ומטלטל ברה"ר, ובלבד שלא יוציא חוץ לארבע אמות", עכ"ל. ואם זהו דוקא אם עומד למע' מי', בודאי שהו"ל לפרש כן.

עכ"פ הדרו קושיות התוס' לדוכתם. והנה יש להוסיף על קושיות התוס' גם קושיית המפרשים (מתק שפתים וכו'), דאיך מדמה הדין דאסקופה לדיני' דרבא, הרי יש לחלק ביניהם, שבדיני' דרבא המק"פ הוא מה שהוא למעלה מיו"ד, ושם הרי תחתיו עכ"פ הוה מקום חיוב, משא"כ האסקופה היא מק"פ לגמרי.

[וכמו שכתבו התוס' לעיל (ו, א ד"ה 'התם') וז"ל: "...ומעביר ד"א ברה"ר דרך למעלה מי' דחייב, אע"ג דאי הוה מנח לי' למע' מי' פטור, מ"מ תחתיו, במקום שמהלך מקום חיוב הוא, אבל סטיו הקרקע נמי מקום פטור הוא", עכ"ל]. וא"כ אפ"ל שרק בדיני' דרבא חייב, ולא כשמוציא דרך האסקופה שהוא מק"פ גמור, שאז הוא פטור.

ולתרץ הקושיות י"ל בהקדים דלכאור' צ"ע לרש"י שפי' דברי רבא שהעביר החפץ ד"א ברה"ר דרך למע' מי"ט, ומחדש רבא שאעפ"כ חייב, דלכאור' כבר אמר ר"א דין זה, דהנה לקמן (צב, א) אי' "אמר ר"א המוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים חייב, שכן משא בני קהת...". הרי שכבר אמר ר"א שגם למעלה מיו"ד ה"ז העברה, ומה חידש רבא.

והביאור בזה שבהעברת ד"א למעלה מי"ט ישנם ב' אופנים: א. הולך בעצמו עם החפץ ד"א ברה"ר כשהוא אוחז החפץ למעלה מי"ט. ב. עומד במקום א', ומעביר החפץ ד"א למעלה מי"ט. ובזה חלוק דיני' דרבא מדיני' דר"א - ר"א אמר שחייב אם הולך עם החפץ ד"א ברה"ר כשהחפץ נמצא למעלה מי"ט, ורבא מחדש שכ"ה גם אם מעבירו ד"א ברה"ר למעלה מי"ט בלי הליכה, כ"א שמעביר החפץ עצמו.

והטעם שהוצרך רבא לחדש דין זה, כי יש מקום לחלק ביניהם, שהרי כל הדין הזה ילפינן ממשא בני קהת, ובלא"ה לא היינו אומרים כן, שהרי למעלה מי"ט מק"פ הוא, וה"ז חידוש, והיות שאין לך בו אלא חידושו, לכן הי' אפ"ל שרק במצב כמו שהי' במשא בני קהת, הדין הוא שחייב למע' מי"ט, ולא במצב אחר ושם הרי הלכו עם המשא, אבל כשמעביר בלי הליכה, אין לנו ראי' שחייב, לזה מחדש רבא שגם כשמעבירו בלי הליכה ילפינן מבני קהת.

וסברת רבא היא, שממשא בני קהת רואים שהעיקר במלאכת העברה הוא התחלת המקום וסוף המקום ורחב השטח שביניהם, אבל אי"צ שיעביר את הרה"ר עצמו, שלכן כשהתחיל ברה"ר, וסיים לאחר ד"א ברה"ר, ה"ה חייב. וכשרואים זה הרי כבר פשוט שכ"ה גם אם העביר הד"א למעלה מי"ט בלי הליכה, כי מאי שנא.

כלומר, רבא מחדש שאין מביטים על משא בני קהת באופן כללי, שאז אין ללמוד ממנו לשום מציאות אחרת, כ"א שמשא בני קהת מגלה לנו שצריכים רק ההתחלה ברה"ר וסוף ברה"ר במקום שלאחר שטח של ד"א, אבל לא שצריך לעבור הרה"ר עצמו [וכידוע שבכלל אם אפשר להסביר איזה דין בהסברה שכלית לא אמרינן שהוא גזה"כ וחידוש גרידא].

[ואי"ז החקירה הידועה בנוגע להעברת ד"א, האם העברת הד"א עצמן הוא חלק מהמלאכה, או רק שיעבור מתחלת ד' ותסתיים בסוף ד' - כי אף אם העברת ד"א הוא אכן חלק מהמלאכה, עדיין יש לומר שד"א אלו אצ"ל בתוך הרה"ר, כ"א אפ"ל על גב הרה"ר, וק"ל.]

והנה כמו שהוא בהעברת ד"א, עד"ז הוא בנוגע להוצאה, שיש לחקור, בנוגע הא דאמרו חכמים לעיל (ה, ב) שהמוציא מחנות (רה"י) לפלטיא (רה"ר) דרך סטיו (כרמלית, שהוא מק"פ מה"ת) חייב, האם זהו רק כשהולך עם החפץ מרה"י לרה"ר דרך מק"פ חייב, או גם אם עומד במקום א' ומעביר החפץ מרה"י לרה"ר דרך מק"פ, ג"כ חייב, וטעם הסברא לחלק ביניהם הוא ע"ד הנ"ל בנוגע ההעברה:

דהנה שם איתא: "ת"ר המוציא מחנות (רה"י) לפלטיא (רה"ר) דרך סטיו, חייב, ובן עזאי פוטר . . . קסבר מהלך כעומד דמי . . . לרבנן . . . היכא אשכחנא כה"ג דחייב . . . מידי דהוא המוציא מרה"י לרה"ר דרך צידי רה"ר". והקשו בתוס' (ד"ה 'מידי') וז"ל: "וא"ת מה פשוט לן יותר דרך צדי רה"ר מדרך סטיו. וי"ל דדרך בית שיש לפניו צדדין. וכן הי' מסתמא במשכן". עכ"ל.

והנה בפשטות כשהוציאו במשכן מרה"י לרה"ר דרך צידי רה"ר (מק"פ מה"ת), הי' זה ע"י הליכה עם החפץ, ולא שעמד במקומו והוציא החפץ מרה"י לרה"ר דרך צידי רה"ר, כי בד"כ "צידי רה"ר" תופס מקום גדול מדי שיהיו יכולים לעשות כן. ולכן היות שזהו חידוש שגם אם הוציא מרה"י לרה"ר דרך מק"פ ה"ה חייב (כפי שרואים מקושיית הגמ' 'היכא אשכחנא כה"ג'). היינו שע"פ שכל מצ"ע אצ"ל

חייב בזה), וחייב רק לפי ש"כן הי' מסתמא במשכן", יש מקום לומר שאין לך בו אלא חידושו, וחייב רק אם הלך כן עם החפץ, ולא אם הוציא החפץ מרה"י לרה"ר דרך מק"פ ע"י עמידה במקום אחד.

לאידך, כמו שרבא מחדש בנוגע להעברת ד"א, שלאחר שרואים שכן הוא הדין בהולך עם החפץ למעלה מי"ט ממשא בני קהת, אמרי' כן גם כשמעביר החפץ עצמו למעלה מי"ט כשהוא עומד במקום א', בפשטות כ"ה גם בהוצאה, שלאחר שילפינן מהמשכן כשהולך עם החפץ מרה"י לרה"ר דרך מק"פ, שהוא חייב, אמרי' כן גם כשמוציא החפץ עצמו מרה"י לרה"ר דרך מק"פ כשהוא עומד במקום א'.

ועפכ"ז יש לתרץ קושיות התוס' על רש"י. דהנה הקושיא הראשונה והשני' הן "דא"כ הו"ל למיפריך מרבנן דאמרי לעיל המוציא מתנות לפלטיא דרך סטיו חייב, ומאי פריך נמי לימא תהוי תיובתא דרבא, לימא הא רבנן קיימי כוותי", הנה עפהנ"ל י"ל דא"פ להקשות מהברייתא הנ"ל, כי הברייתא הנ"ל מיירי כשהוא עצמו הולך עם החפץ מרה"י לרה"ר דרך מק"פ. משא"כ ברייתא דידן איירי שה"אדם עומד על האסקופה", והוא מוציא מרה"י לרה"ר דרך המק"פ שעומד עליו, מבלי לילך עם החפץ, ולכן אולי יש לחלק ביניהם, שרק כשהולך עם החפץ באופן כזה ה"ה חייב, כי כן הי' במשכן במק"פ דצידי רה"ר, משא"כ כשעומד במקומו ומוציא, באופן כזה ה"ה פטור.

וכל הקושיא היא רק מדברי רבא, שהוא אכן איירי ג"כ כשעומד במקומו ועושה כן, ואעפ"כ חייב, מזה יש להקשות שדברי רבא אינם מתאימים עם הברייתא דידן, כי בשניהם עומד במקומו ועושה המלאכה דרך מק"פ, ובברייתא אי' שפטור, ורבא אמר חייב.

ואף שיש לחלק ולומר שרבא איירי באיסור העברת ד"א ברה"ר, והברייתא איירי במוציא מרה"י לרה"ר, ואין לדמותם - הנה י"ל שקושיית הגמ' היא בעומק יותר: הגמ' הביאה דברי רבא רק כעין גילוי מילתא מהו הפי' בהברייתא דלעיל בנוגע המוציא מתנות לפלטיא, והקושיא היא אכן מהברייתא הנ"ל:

כלומר לאחר שאמר רבא דינו - שנת"ל שרבא למדו מדינו של ר"א שההולך עם המשא למע' מי"ט חייב ממשא בני קהת, ואמר רבא שאם מצינו דין זה בהולך עם החפץ, יש לנו מעצמנו לדמות לזה גם כשמעביר החפץ בעמדו במקומו, - מסתבר שכ"ה גם בנוגע להוצאה, שלאחר שמצינו דין זה בהולך עם החפץ (שלמדו החכמים מצידו רה"ר

שהי' (במשכן), יש לנו מעצמנו לדמות לזה גם כשמוציא החפץ בעמדו במקומו, וא"כ יש ראי' מדברי רבא שמה שאמרו חכמים שהמוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב, אי"ז רק כשהולך עם החפץ, כ"א גם כשעומד במקומו ועושה כן - הנה עכשיו (לאחר שיש לנו דברי רבא), כבר יש להקשות על הברייתא דידן מהברייתא דלעיל, כי עכשיו כבר אין לחלק ביניהם ולומר שרק בהולך בעצמו חייב ולא כשעומד במקומו, כי מדברי רבא נשמע שאינו כן; וא"כ כבר קשה מהברייתא דלעיל.

נמצא שבאמת קושיית הגמ' היא אכן מהברייתא דלעיל, אבל רק מטעם דברי רבא, ולכן הביאה הגמ' הקושיא מדברי רבא.

ופשוט שאין קשה קושיא הב' של התוס' (שיש לתרץ הקושיא על רבא ולומר שהרבנן קיימי כותי'), כי בדברי רבנן עצמם, אין רואים את דינו של רבא, כי רבא איירי בהעברת ד"א והרבנן איירי בהוצאה, וגם הרבנן איירי כשהולך עם החפץ, ורבא כשהעביר החפץ בעמדו במקומו, - אלא להיפך י"ל, שמדברי רבא נמצא שהרבנן דבן עזאי ס"ל שחייב גם כשמוציא החפץ בעמדו במקומו, וזה סותר את הברייתא שלנו, וזהו קושייתם, שהיות ובהברייתא שלנו אי' שפטור, ה"ז ראי' נגד רבא, כי לרבא צ"ל חייב, כשיטת חכמים במוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו. אבל אין לומר להיפך, שמהרבנן יש ראי' לרבא.

ומתורץ עפ"ז ג"כ איך מקשה על רבא מהברייתא, והרי המק"פ שבנדון דרבא, תחתיו הוה מקום חיוב, משא"כ המק"פ דהברייתא הוא מק"פ לגמרי, - כי עפהנ"ל אין הקושיא על רבא מעצם דין הברייתא, כ"א שע"פ דברי רבא נמצא שהפי' בהברייתא דלעיל (המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב) הוא גם במעביר החפץ בלי הליכה ממקומו, וזה אינו, כי בברייתא דידן אי' שפטור, ומזה יש ראי' נגד סברת רבא, ובמילא פשוט שאין לתרץ שהמק"פ דרבא הוא באופן אחר מהמק"פ דהברייתא, כי זה אינו נוגע כלל, כי כל מה שנוגע כאן מדברי רבא הוא רק מה שמדמה העברת החפץ דרך מק"פ בלי הליכה, להדין דהעברת ד"א דרך מק"פ ע"י הליכה, וע"ז הוא מה שהקשה בגמ'.

ועפ"ז מתורץ ג"כ הקושיא הג' של התוס' (דאיך מביא סיוע לרבא מהדין דאם עמד אדם ברה"י וטלטל ד"א ברה"ר חייב חטאת, דמה ענין זה לזה), - כי עפהנ"ל נמצא שהנקודה בדינו של רבא היא שהעיקר בהעברת ד"א הוא ההתחלה והסוף, והרחק השטח בינתיים, מבלי שצריך לעבור הד"א ברה"ר עצמו, הנה זהו גם הנקודה בהדין שאם

עמד ברה"י וטלטל ד"א ברה"ר שחייב חטאת, כי כשהאדם עומד ברה"י ומטלטל ברה"ר, הרי גם כאן לא עבר החפץ ד"א בתוך הרה"ר, אלא שהתחיל בתחילת ד"א ברה"ר, וסיים בסוף הד"א, כי ידו של אדם כשהוא ברשות שני, אינו נעשה אותו הרשות, וא"כ ידו של אדם העומד ברה"י ופשוטה לרה"ר, אין היד רה"ר, וא"כ כשהוא עומד ברה"י ומטלטל ד"א ברה"ר, הרי אין החפץ עובר ד"א בתוך הרה"ר, כי ה"ז בידו הפשוטה לרה"ר מרשות אחרת, אלא שסו"ס התחיל החפץ מתחלת ד"א וסיים בסוף ד"א, וא"כ ה"ז ממש כמו דינו של רבא, שעמד במקומו, והחפץ לא עבר ד"א ברה"ר, כ"א שהתחיל ברה"ר ונסתיים אחר ד"א ברה"ר.

ולפ"ז אצ"ל שמ"ש שמסייע לי' לרבא הוא לפי שעומד למעלה מי"ט (ומטעם הסברא בשיטת הראב"ד), כ"א המסייע לי' לרבא הוא מטעם נקודת הדין של רבא (שלמד מדינו של ר"א ש"המוציא משאוי למעלה מי"ט חייב שכן משא בני קהת"), שהעיקר הוא ההתחלה והסוף, וכנ"ל. ובמילא מובן המסייע לי' לרבא גם לשיטת הרמב"ם שלא ס"ל כהראב"ד.

[והא דפרש"י שם שעומד למעלה מי"ט, אי"ז לפי שרק מטעם זה יש סיוע לרבא, כ"א לפי שלפועל ס"ל לרש"י כהראב"ד, אבל גם בלא זה מובן איך זה מסייע לרבא, וכנ"ל].



גדר איסור העברת ד' אמות ברשות הרבים

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

חקירת האחרונים והנפק"מ

א. ידועה חקירת האחרונים בהגדר דאיסור העברת ד"א ברה"ר בשבת; באם יסוד האיסור הוה עצם העברת הד"א, והעקירה וההנחה הוה רק כעין 'תנאי' בהאיסור, או שיסוד האיסור הוה עקירת החפץ ממקומו בתחלת הד' והנחתו בסופן.

ויסוד השאלה היא, באם האיסור ד'מעביר' הוה בתוכנו ענין של הוצאה מרל"ר או לא; דבפשוטו הרי במעביר אין שום שינוי רשות, אבל לאידך ידועים דברי בעה"מ (ר"פ הזורק) והר"ן (על המשנה דאבות מלאכות ב'כלל גדול') דיסוד האיסור ד'מעביר' הוא זה שלאדם

יש ד"א ושלכן כשהוציא החפץ חוץ לד"א הר"ז כאילו שהוציא מרשות שלו לרשות אחרת.

והרי להצד שאין באיסור זה משום הוצאת החפץ מרשותו, הרי הגדרת המלאכה היא לכאור' עצם העברת ד"א ברה"ר, משא"כ להצד שיסודו מדין הוצאה מרשות אחת לרשות אחרת, הרי עצם המלאכה הוא זה שעוקרים את החפץ מהתחלת הד' ומניחים אותו בסופן.

ולהבליט הנפק"מ בין ב' האופנים מביאים מש"כ הרלב"ג (בדרשותיו לפר' יתרו) דהמעביר ב' אמות ברה"ר אחת וממשיך ההעברה ברה"י ואח"כ נכנס אמה אחת לרה"ר שניה ה"ה חייב, והרי הלכה זו תתכן רק באם נקטינן שיסוד האיסור ד'מעביר' הוה משום הוצאה מרל"ר, דאז י"ל דכאן אע"פ שלא העביר ד"א לפועל מ"מ הרי החפץ נח מחוץ להרשות שהי' מונח בו מקודם (דהרי ע"י הפסק הרה"י יש יותר מד"א ממקום עקירת החפץ), משא"כ באם יסוד האיסור הוה גוף העברת הד"א, מובן שא"א להתחייב בלי העברת ד"א ברה"ר בפועל.

ולאידך מביאים דברי המאירי במס' סוכה, דלהתחייב בהעברת ד"א לא צריכים שהעקירה וההנחה יהיו ברה"ר דוקא אלא שיכולים להיות ברה"י (ומתרץ לפ"ז מדוע 'גזירה דרבה' היתה 'שמא יעבירונו' (שם מג, א) ולא 'שמא יוציאנו'; דהרי האדם עומד ברה"י, והחשש הוא שילך לבקי שבפשטות עומד ג"כ ברה"י, וא"כ הרי באם לא יעמוד לנוח בהליכתו ברה"ר נמצא שמעולם לא יעבור על הוצאה (דלא הי' הנחה ברה"ר), ומאידך כן יעבור על 'מעביר' מחמת העקירה וההנחה ברה"י).

[וגם מש"כ - המאירי - במכילתין דלפני ההנחה בהוצאה א"א להיות 'ידיעה' המחלקת (גם להשיטה דבעלמא יש ידיעה לח"ש) משום דעדיין לא נעשתה המלאכה בכלל, משא"כ לאחרי העברת ב' אמות כן אפשר להיות ידיעה המחלקת עיי"ש.]

אשר ביאור שיטתו בפשטות הוא, דסב"ל שהעקירה וההנחה הוה רק כעין 'תנאי' במלאכת 'מעביר', ושלכן אין נוגע איפה נעשו כל זמן שגוף העברת הד"א הי' ברה"ר (והיות שגוף המלאכה הוה העברת ד"א - ולא עקירת חפץ ממקום א' והנחתו במקום שני - לכן הרי כשהעבירו ב"א עשה בזה 'חצי' שיעור המלאכה, והוה כח"ש דעלמא שתתכן בה 'ידיעה המחלקת').

[ויש להעיר; הנה ידועה השאלה מדוע ליתא איסור דאורייתא דח"ש בהוצאה שנעשתה בלי עקירה או בלי הנחה - להשיטות דאיסור ח"ש נאמר גם באיסורים שאינם של אכילה, וגם באיסורי שבת (אשר כן הוא שיטת רש"י ואדה"ז בשלחנו) - ורבינו ז"ע בלקו"ש (בכ"מ) מביא הביאור בזה, דחצי הוצאה הוה 'חצי מלאכה' ולא 'חצי שיעור', והדברים עתיקים.

והנה גם בהעברת ד"א ברה"ר ליתא לאיסור ח"ש (ואדרבא, לקמן על סוגיית הגמ' ח, ב, נחלקו הראשונים - ראה ברשב"א שם בארוכה - באם העברת פחות מד' אמות ברה"ר הוה מותר או אסור מדרבנן). והנה להשיטות דלעיל דגדר ח"ש הוה ענין של הוצאה מרל"ר, מבואר היטב דאותו הסבר מדוע אין דין ח"ש בהוצאה, מבאר גם מדוע ליתא לדין זה ב'העברה', אמנם להשיטה דהעברה אינה ענין של הוצאה מרל"ר אלא העברה גרידא, לכאור' לא יכולים להשתמש עם הסבר זה - של חצי מלאכה כו' - לענין העברה. וראה בפתיחת הפמ"ג להל' שבת ביאור מעניין לזה מדוע באמת אין דין ח"ש בהעברת ד"א, אשר ביאור זה מתאים דוקא לשיטה זו שאין העברת ד"א מיסוד הוצאה מרל"ר ע"ש, ואכהמ"ל עוד.]

עקירה ראשונה לשם כך' בהעברת ד"א

ב. והנה בסוגיית הגמרא (ה, ב) מבואר דבכדי להתחייב במלאכת הוצאה בעינן שהעקירה הראשונה תהי' 'לשם' הוצאה (ואשר לכן הרי "המפנה חפציו מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור"), אמנם בנוגע לאיסור 'מעביר' מצינו שנחלקו רש"י ותוס' באם בעינן לתנאי זה או לא;

דהנה הזכרתי לעיל (בחצע"ג) קושיית הראשונים (סוכה מג, א) מדוע 'גזירה דרבה' הוה משום 'שמא יעבירונו' ולא 'שמא יוציאנו'? ורש"י (שם) כתב בזה ב' תירוצים: א. שהגזירה יכולה גם מקרים שהשופר הי' מונח בכרמלית וכיו"ב (שאז ליכא למיגזר ביה משום הוצאה כמובן), ב. "או הגביהו ע"מ ליטלו ולא להוציאנו ונמלך להוציאנו פטור משום הוצאה אם לא עמד לפוש בינתיים כדאמרינן במס' שבת (ה, ב)".

והתוס' (שם) העתיקו דברי רש"י, ועל תירוץ השני כתבו 'וטעם זה לא יתכן, דגבי העברה נמי אם מתחילה נטלו ע"מ שלא להעבירו אע"פ שהעבירו אח"כ לא מיחייב אם לא עמד לפוש בינתיים, [ומסיימים] וטעם ראשון נראה" (ואח"כ מוסיפים עוד תירוץ, ואכ"מ).

ועכ"פ נמצא מזה שנחלקו רש"י ותוס' באם בעינן 'עקירה ראשונה לשם כך' גם לגבי 'מעביר'; דרש"י סב"ל דלא בעינן משא"כ התוס' דפליגי עליו בזה. ולכאור' הרי דברי רש"י בזה צ"ע דמ"ט לחלק בין האיסורים בדין זה? (וידוע מה שיש בזה תירוץ מה'כפות תמרים', ומה שהאחרונים מקשים עליו, ואכהמ"ל.)

ובספר 'מקור הלכה' ביאר שיטת רש"י ע"פ השיטה דלעיל (של המאירי ודעימיה) שיסוד האיסור ב'מעביר' הוה עצם ההעברה, והעקירה וההנחה הוה רק 'תנאי' בחיוב המלאכה - ודלא כבהוצאה שעיקר המלאכה הוא עקירת חפץ מרשות אחת והנחתו ברשות שניה - ואשר לכן סב"ל דדין זה דצ"ל 'כוונה' בשעת העקירה עבור המשך המלאכה לא יתכן במלאכה זו שהעקירה אינה חלק מגוף המלאכה.

ולכאורה יש להוסיף, דזה שרש"י סב"ל כשיטת המאירי בזה מוכח גם מתירוצו הראשון כאן - דרצו לכלול בסיבת גזירתם גם מקרים כאלו שהשופר מונח מעיקרא בכרמלית וכיו"ב - דהרי מדבריו מובן דיתכן להתחייב על העברת ד"א גם כשהעקירה היתה שלא ברה"ר, והרי דבר זה מתבאר לפי השיטה שהעקירה וההנחה אינן מעיקרי חיוב של ההעברה כנ"ל. ואכן ב'תוצאות חיים' (ס"א) הוכיח כן מדברי רש"י אלו. ונמצא דב' תירוץ רש"י בזה מיוסדים על שיטתו בגדר 'מעביר'.

אלא דלפ"ז אינו מובן לכאור' מדוע פליגי התוס' על רש"י בתירוצו השני; דהרי מזה שמסכימים עם רש"י בתירוצו הראשון מובן לכאור' שגם הם סב"ל שיכולים להתחייב על 'מעביר' כשהעקירה היתה שלא ברה"ר (ודלא כשיטת מהר"י בתוס' בעירובין לב, ב ד"ה 'הכא באילן'), וע"כ דגם התוס' מסכימים להשיטה דעקירה והנחה אינן חלק מגוף המלאכה ד'מעביר', ומדוע א"כ פליגי על רש"י שמבאר לפי שיטה זו ההבדל בין הוצאה למעביר בענין הצורך לכוונה בעת העקירה?

(ולהוסיף, דהתוס' כתבו בכ"מ (בריש מכילתין ובעירובין לג, א) דמחוייבים על העברה מרה"י לרה"י דרך רה"ר, וכבר נחלקו האחרונים בהסברת חיוב זה; דרעק"א (בעירובין שם ובמכילתין דף ה) סב"ל שהוא מדין מעביר ד"א ברה"ר, וה'תוצ"ח' (ס"א) מבאר שהיא מלאכה בפנ"ע של העברה מרה"י לרה"י דרך רה"ר (ואכהמ"ל). וא"כ הרי לא מיבעיא לדעת רעק"א דמוכח מכל הני מקומות דלהתוס' לא בעינן ב'מעביר' עקירה והנחה ברה"ר עצמה, אלא אפי' לפי פירושו של התוצ"ח, הרי מדברי התוס' בסוגיא זו (ד'שמא יעבירונו') יש להוכיח

כן, דהרי כאן לא מדובר בעקירה מרה"י שנוכל לומר שמדובר בהאיסור של העברה מרה"י לרה"י דרך רה"ר.

ג. ואולי י"ל דפלוגתת רש"י ותוס' אינה בגדר דמלאכת 'מעביר' - דאכן בזה מסכימים לדעת המאירי דגוף המלאכה היא ההעברה כנ"ל - אלא בהבנת הצורך שיהי' 'עקירה ראשונה לשם כך' ;

דהנה רש"י (בסוגיין) ביאר, דהחסרון בזה שלא היתה כוונת העקירה לשם ההוצאה הוא, משום ש"התורה לא חייבה אלא מלאכת מחשבת וגמרינן ממשכן שיתכוין לעשות המלאכה וכו'", והיינו שהוא חסרון ב'מלאכת מחשבת'.

אמנם ז"ל הרמב"ם בהבאת דין זה (פי"ג הי"ב): "עקר חפץ מזוית זו להניחו בזוית אחרת שנמצאת זו העקירה עקירה המותרת ונמלך בדרך והוציאו לרשות שניה, פטור, מפני שלא היתה עקירה ראשונה לכך ונמצאת כאן הנחה בלא עקירה". רואים שלא הזכיר כלל שיש כאן חסרון ב'מלאכת מחשבת', והרי לדברי רש"י נמצא שהעיקר חסר מן הספר?! הספר!

ונראה, דלדעת הרמב"ם הרי החסרון הוא - לא מה שא"א להתחייב על עקירה כזו מחמת שחסר בה איזה תנאי בהל' שבת, אלא - שעקירה זו אינה מתייחסת כלל להמשך ההוצאה הואיל וכוונת העקירה לא היתה בשביל ההוצאה, וכלשונו ש'נמצאת כאן הנחה בלא עקירה" (וממשיך בהלכה זו להביא עוד מקרה שפטורים עליה מחמת זה שלא הי' בה הנחה כלל עיי"ש).

ובאותיות פשוטות: לדעת רש"י כשהעקירה נעשה שלא לשם כך, אין הפירוש שלא הי' עקירה כלל בהוצאה זו, אלא שלא הי' בה עקירה של חיוב (משום שחסר בה הדין ד'מלאכת מחשבת'), משא"כ להרמב"ם הרי החסרון הוא שלא הי' עקירה בהוצאה זו (משום שהעקירה אינה מתייחסת להמשך ההוצאה הואיל ולא נעשה בשבילה).

ונראה דיתבאר לפ"ז היטב פלוגתת רש"י ותוס' דעסקינן ביה; דרש"י סב"ל דחסרון זה אינו קיים ב'מעביר', דהרי הוא סב"ל - כנ"ל - דהעקירה (והנחה) במעביר לא הוה חלק מעיקר החיוב, אלא רק 'תנאי' (ושלכן ל"צ להיות ברה"ר דוקא כמשנ"ת), ושוב לא בעינן שבפעולה זו יתקיים גם ה'מלאכת מחשבת' שבהמלאכה דמספיק זה שבעיקר החיוב מתקיים ה'מלאכת מחשבת'.

אמנם התוס' - אף שגם הם סב"ל דעקירה והנחה ב'מעביר' הוּו רק 'תנאי' בהחייב כמשנת"ל, מ"מ - סב"ל דחסרון זה (כשלא היתה 'עקירה ראשונה לשם כך') כן קיים גם ב'מעביר'; דהיות דסב"ל שגדר החסרון הוא דנחשב שלא הי' כאן עקירה כלל (כפירוש הרמב"ם בהחסרון) הרי א"א להתחייב גם ב'מעביר' בלי עקירה (והיינו, דאפי' באם הצורך לעקירה במעביר הוה רק בגדר 'תנאי', מ"מ הרי צריכים לתנאי זה בכדי להתחייב, וא"כ באם פירוש חסרון זה הוה מה שנחשב שלא הי' עקירה כלל, מובן דחיסרון זה קיים גם ב'מעביר').

'מקום פטור' באמצע הד"א

ד. והנה בשם הגר"ח מביאים לבאר שיטת הרמב"ם בגדר איסור העברה, דאינו ענין של הוצאה מר"ר אלא עצם העברת הד"א.

ומה שהביאו לזה היא הקושיא הידועה במה שמצינו דמחד גיסא פסק הרמב"ם (גניבה פ"ג ה"ב) דמי שזרק חץ בשבת מתחילת ד' עד סוף ד' וקרע בגד חבירו בהליכתו, הר"ז פטור מן התשלומין מחמת זה שאיסור שבת וחייב תשלומי ההיזק באין כאחת, ולאידך גיסא פסק (שם ה"ה) דבכדי שיהא נחשב שאיסור מכירת גניבה ואיסור הוצאה בשבת באו כאחת, צריכים לתנאי "שלא הקנה לו [המוכר להלוקח] עד שתנוח בחצר הלוקח". ולכאו' הרי מ"מ, באם האיסור הוא רק בשעת ההנחה אז מדוע בזריקת החץ כן נחשב שהאיסור שבת בא כאחד עם קריעת הבגד, ולאידך באם האיסור נמשך על כל זמן המלאכה אז מדוע בעינין לתנאי זה גבי איסור הוצאה?

(ובאמת הרי ב' הדינים מקורם בב' מימרות בגמרא; אחת מר' אבין בכתובות לא, א, ואחת מר' ירמיה בב"ק ע, ב. אלא שהתוס' כבר ביארו - על שתי הסוגיות שם - דצריכים לומר דר' אבין ור' ירמיה פליגי, דהא שתי הדינים סותרים זל"ז כנ"ל. אמנם הרמב"ם כן פסק - כנ"ל - כשתייהם, וע"כ דסב"ל דשתי הדינים כן מתאימים זל"ז. וכבר הקשו קושיא זו נו"כ הרמב"ם.)

ועל כן מבאר הגר"ח, דלהרמב"ם הרי שונה גדר איסור הוצאה מאיסור מעביר; דבהוצאה הרי תוכן המלאכה הוא מה שחפץ זה יצא מרשות אחת והגיע לרשות שניה, וא"כ הרי כל זמן שעוד לא הגיע למקום הנחתו לא נפעלה המלאכה כלל, משא"כ מעביר דענינו הוה עצם העברת החפץ ד"א ברה"ר, הרי כל חלק מההעברה הוה חלק מגוף האיסור. ומתבאר היטב ההבדל הנ"ל בין ב' ההלכות באם האיסור שבת הוא רק בשעת ההנחה או דהוה במשך כל ההעברה.

ה. והנה בספר 'אבן האזל' (על הרמב"ם הל' גניבה שם) הביא דברי הגר"ח הנ"ל, דלהרמב"ם הרי האיסור דמעביר הוא בגוף העברת הד"א, אלא דדוחה כל עיקר שיטה זו מדברי הגמ' בסוגיין ו, א;

דהגמרא מביאה דעת רבנן ד"המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו [היינו, מרה"י לרה"ר דרך מקו"פ] חייב, ושקו"ט למצוא מהו המקור לחיוב כזה בהוצאה, וא' מהמקורות שהגמ' ניסתה להביא לזה הוא "מידי דהוה אמעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד', התם לאו אע"ג דאי מנח ליה בתוך ד"א פטור כי מנח ליה בסוף ד"א חייב ה"נ ל"ש".

והנה באם נימא דגדר מעביר הוא כמו הוצאה, אזי - 'טוען' בעל אבהא"ז - מובן איך דאפשר להחשיב ה'אמצע' של הד"א כמו מקו"פ, דהא עיקר 'חיוב' המלאכה הוא העקירה מהתחלת הד"א וההנחה בסופן כנ"ל. משא"כ באם גדר המלאכה הוה גוף ההעברה, אז איך אפשר לדמות ה'אמצע' של הד"א למקו"פ, הרי כל אמה ואמה הוה חלק מעיקר המלאכה (והא דאם הי' מניח החפץ שם הי' פטור הוא רק משום שעוד לא גמר המלאכה) ?!

ולכאורה הר"ז קושיא אלימתא, וצריכים ליישבה אליבא דכל הני ראשונים דלעיל (רש"י, תוס', מאירי והרמב"ם) דנראה מדבריהם דכן נקטו כהאי שיטה בהגדרת מעביר - דלא הוה מדין הוצאה אלא העברה גרידא.

ונראה דהתירוץ הוא פשוט: דלשיטה זוהי זו היתה כוונת הגמ' בדחיית הוכחה זו; "מי דמי התם לגבי דהאי גברא מקום פטור הוא לכו"ע מקום חיוב הוא הכא לכו"ע מקו"פ הוא", אשר בהשקפ"ר לכאור' אינו מובן הסברא בזה, דלמאי נפק"מ מהו מצב מקום זה לגבי 'כו"ע' הלא מה שנוגע הוא מצב מקום זה 'לגבי דהאי גברא' המתחייב עבור עשיית המלאכה ?!

אלא דהביאור בזה הוא כך: דהנה הבאתי לעיל דלהשיטה דהעברת ד"א הוה גדר של הוצאה מרל"ר יתכן דיתחייב על העברה זו גם אם חלק מהד"א הי' במקו"פ וכיו"ב (דהא העיקר הוא שיגיע מתחילת הד"א עד סופן ולא עצם ההעברה כנ"ל) ואכן כ"כ הרלב"ג כנ"ל, וי"ל דזהו מה שהגמ' באה לשלול בדחייה זו - ד"לכו"ע מקום חיוב הוא" - דמזה שההעברה צ"ל דרך מקום כזה שהוא 'מקום חיוב' לכו"ע (דלא כהרלב"ג) מוכח, שאין עיקר המלאכה רק העקירה וההנחה אלא שכל גוף ההעברה הוה חלק מהמלאכה (והא 'לגבי דהאי גברא' מקו"פ

הוא, הוה רק משום דעדיין לא גמר המלאכה). ושוב ליכא שום ראיא מהעברת ד"א להוצאה דרך מקו"פ.

ובאותיות פשוטות: השאלה באם אפשר להוכיח מדין העברת ד"א ברה"ר שהמוציא דרך מקו"פ חייב, תלוי' בב' האופנים דעסקינן ביה בהגדרת האיסור דמעביר; דלהצד דהוה מדין הוצאה, והעיקר הוא מה שהביא החפץ מתחלת הד"א עד סופן, אז באמת יש מדין זה 'מקור' להוצאה דרך מקו"פ (דהא האמצע של הד"א הוה כמו מקו"פ לגבי עיקר המלאכה). משא"כ להצד דההעברה עצמה הוה המלאכה, שוב ליתא שום מקור והוכחה מכאן להוצאה דרך מקו"פ (דה'אמצע' של הד"א הוה חלק מהמלאכה עצמה) כמשנ"ת.

ו. אלא דלפכ"ז לכאורה יתהפך הקושיא על הרלב"ג ודעימיה (בעה"מ והר"ן); דלדברינו נמצא דמסקנת הגמרא נוגדת לשיטתם וסב"ל שהמלאכה במעביר היא עצם ההעברה, ושצ"ל במקום חיוב דוקא וכו'! ?

אמנם באמת הרי גם לזה הרי התירוץ פשוט: דגם ההוכחה של הגמרא וגם דחיייתה היו חלק מהשקו"ט 'למצוא' מקור להא דהוצאה דרך מקו"פ הוה חייב (דבההוכחה רצתה הגמרא להביא מקור לדין זה, ובהדחייה אמרה שלא יכולים להוכיח דין זה מכאן), אבל אחרי שהגמ' 'מצאה' מקור אחר לדין זה שוב אפ"ל שגם דין העברת ד"א 'עובד' כך - כהוצאה - וכן הוה דוגמא להוצאה דרך מקו"פ שחייבים עליו.

ובאותיות פשוטות: הגמ' רצתה להוכיח שהוצאה דרך מקו"פ הוה חייב מהא דחייבים על העברה אף שעניינה היא הוצאה דרך מקו"פ. וע"ז אמרה הגמ' דא"א להוכיח דבר זה משם דהא אפשר לפרש שהאיסור דהעברה הוה באופן אחר - עצם העברת הד"א - ושוב אין מקור לאיסור כזה. אמנם למסקנא דמצינו מקור לאיסור זה של הוצאה, שוב אין הכרח איך לפרש ולהגדיר האיסור דמעביר.

ולדברינו נמצא דב' השיטות בהגדרת איסור מעביר הוזכרו בגמ' בדרך שקו"ט, ולמסקנא אין הכרח מאותה סוגיא לא' מהדרכים כמשנ"ת.

(ועדיין יש ליכנס לביאור שיטת הרמב"ם בזה אשר לכאוי' יש בה כמה תמיהות (וכבר דן בזה הגראי"ב גערליצקי שי' בא' מהגליונות הראשונים דשנה זו), אבל כבר נתארכו הדברים ממסגרת גליון זה. ועוד חזון למועד בעזהי"ת).



קרן זוית אי הוה כחורי רה"ר

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

חורי רה"ר פליגי בה אביי ורבא, אביי ס"ל דהוי כרה"ר ורבא ס"ל דלא הוי כרה"ר, והקשה רבא לאביי מאי שנא חורין מהא דאר"י דקרן זוית הוה כרמלית תהוי כחורי רה"ר, ומפרש רש"י ד"ה 'לא נצרכא': "והכרמלית דתני בכרייתא אוקמה רב דימי בקרן זוית וכו'" ובד"ה 'תהוי כחורי רה"ר' כתב: "ואמאי הויא כרמלית". ומתרץ אביי התם לא ניחא תשמישת' הכא ניחא תשמישת'. וצ"ב שקו"ט דהגמ' בין אביי לרבא במאי פליגי וגם צ"ב בפירש"י דלכאורה מיותר.

ואואפ"ל דלכאורה צ"ב בקושית רבא הלא לעיל איירי למה קרן זוית אינה חלק מהרה"ר עצמה די שם הילוך רבים ועד"ז יש בקרן זוית הילוך רבים ולכן צ"ל חלק מהרה"ר עצמה, וקאמר בגמ' דמכיון דההילוך הוא באופן דזימנין דחקי' וכו' ולא ניחא תשמישת' לכן הוה כרמלית ולא רה"ר, אמנם הכא לגבי חורי רה"ר הא דהוה רה"ר לפי אביי אינו משום שהוא כעצם רה"ר אלא משום דבני רה"ר משתמשים בהם, וא"כ אין כאן שום דמיון, ועכצ"ל דקושית רבא היא דהן אמת דקרן זוית אינה כרה"ר עצמה משום דההילוך שם הוא דוקא כשדחקי' רבים וכו', אמנם עדיין יהא בה דין חורין דמספיק בההשתמשות דזימנין דחקי' שיהא בה תורת חורין, ולכן לפי אביי תהוי רה"ר.

ולפי זה א"ש מה שפירש"י דלעיל אוקמה בכרייתא וכו' דהנה לעיל פי' הבעה"מ דהא דהוציאה הברייתא קרן זוית בלשון כרמלית הוא משום דזה הוא עיקר גזירת כרמלית עיי"ש, אמנם יעויין לשון רש"י לעיל דמשמע שהוא כרמלית מיוחדת ולכן קאמר הכרמלית שהוא כרמלית המיוחדת [וכ"ה הלשון ג"כ ברשימת מדבר] ונתבאר במ"א לב' פירושי רש"י דלעיל ואכה"מ, ולכן א"ש קושית רבא כנ"ל דהן אמת דלא ניחא תשמישת' דהילוך ולכן אינה כרה"ר עצמה אמנם מ"מ תהוי רה"ר מצד חורין ולא תהא כרמלית מיוחדת ורשות בפני עצמה ולכן מדייק רש"י דלעיל אוקמה בכרייתא בקרן זוית והיינו דלא כהבעה"מ אלא שהוא "אוקימתא", ולכן הקשה רבא תהוי כחורי רה"ר היינו אמרי הוה כרמלית ורשות בפני עצמה דבשלמא לפי הבעה"מ דהוא עיקר גזירת כרמלית אאפ"ל דיהא בה דין חורין להפקיע גזירת כרמלית, אמנם לרש"י כנ"ל שהוא כרמלית מיוחדת דנעשית רשות

בפני עצמה, ע"ז הקשה רבא דלא יהא רשות לעצמה ותהוי בה דין חורין רה"ר, וא"ש ב' דיבורי רש"י.

וע"ז תי' אביי דמכיון דהתם תשמישתי' דרה"ר הוא ע"י הילוך וזה גופא הוא באופן דלא ניחא לכן מגרע גם מדין חורין ונשאר כרמלית, משא"כ בחורי רה"ר כפשוטם ניחא תשמישתם מצד עצמם ולכן מסונפים לרה"ר, ובזה פליגי אביי ורבא דרבא ס"ל דהן אמת ההילוך בקרן זוית הוא לא ניחא אבל אין זה מגרע להדין חורין ורק מגרע שאינו כרה"ר עצמה, אמנם זה שההילוך הוא לא ניחא עדיין חשיב תשמישתי' דרה"ר שיהא בה דין חורין, אבל אביי ס"ל דמכיון דכל ההשתמשות הוא ע"י הילוך וההילוך לא ניחא לכן גרע גם מדין חורין.

ולפי זה נמי א"ש דרבא ידע החילוק בין ניחא תשמישתי' ללא ניחא, אמנם כנ"ל עדיין ס"ל דדי בזה להפקיע הרשות בפני עצמה דהכרמלית המיוחדת דקרן זוית שתהוי בה תורת חורין.

אמנם מדברי התוס' [ועיי"ש במהרש"א] נראה דס"ל דהשקו"ט הוא אם בכלל רבא מחלק בין ניחא תשמישתי', ושיטות התוס' קאי בשיטת הבעה"מ לעיל, וכ"מ בתוס' לעיל דהקשה למה לא קאמר צידי רה"ר דס"ל שהוא ממש ע"ד קרן זוית דבה הוא עיקר גזירת כרמלית, ואכ"מ.

וראה בתורי"ד שגורס דהתם ניחא תשמישתי' בקרן זוית והכא בחורין לא ניחא תשמישתי', ומבאר מש"כ הגמ' לעיל דקרן זוית לא ניחא היינו ההילוך אמנם זה דנעשה רשות בפני עצמו הוא משום דנעשה לבני הרה"ר לפוש ולפנות חפצים וניחא תשמישתי' בענין זה, ומשמע דלמד הקושיא דרבא ע"ד רש"י לעיל רק בהתי' ס"ל דדין חורין הוא דוקא כשאין סברא שיהי' רשות לעצמו דלא ניחא תשמישתי' דהצנעה. ודו"ק.



כפאה על פיה

הת' יוסף יצחק קליין
תלמיד בישיבה

א. בגמ' שבת ח, א. בסוגיא דכוורת "אמר אביי זרק כוורת לרה"ר . . כפאה על פיה שבעה ומשהו חייב שבעה ומחצה פטור, ר' אשי אמר שבעה ומחצה חייב מ"ש מחיצות לתוכן עשויות" ע"כ.

וברש"י כתב לפרש דאם הוא גבוה שבעה ומשהו חייב דאע"פ שכשהגיע לתוך ג' סמוך לקרקע אכתי כולה באויר רה"ר היא משא"כ אם הכוורת היא גבוהה שבעה ומחצה א"כ כשהגיע לתוך ג' סמוך לקרקע אמרי' לבוד במחיצותיה והרי היא כמונחת ועי"ז נמצא שול"י למע' מי' ואינו נוחה כולהו ברה"ר ולהכי פטור- ובכולהו מפרש רש"י דאיירי דוקא היכא שאינו רחב ו'.

והנה בתוס' ד"ה 'כפאה' כתב לפרש דאיירי דווקא כשרחב ו' ובמילא אם הוי גבוה שבעה ומשהו לפי שיש כאן פחות מי' בהמחיצות א"כ חייב ואם שבעה ומחצה פטור ולקמן מפרש תוס' (ד"ה 'שבעה') דאם אינו רחב ו' גם בשבעה ומחצה יהיה חייב דליכא ד' וא"כ אינו מחיצות ולא אמרי' לבוד אלא במחיצות (דהיינו רחב ד') ע"כ.

וא"כ מזה משמע דרש"י, ותוס' חולקים בענין זה (עכ"פ) - דלרש"י בכדי לומר לבוד שיהא נחשב כלמע' מי' בשבעה יוכל לומר גם בפחות מד', משא"כ לתוס' צריך ד'.

ב. בראשונים אנו רואים עוד שיטה דהנה הרמב"ן במלחמות כתב על מש"כ הבעה"מ לפרש כרש"י וז"ל: "דדוקא בפחות מי' עסקינן דאי איירי בגבוה ששה אף בשבעה ומשהו יהיה פטור מפני שהיא חולקת רשות לעצמה" ע"כ ועי"ז כתב הרמב"ן שבאמת א"צ להעמידה בשאינה רחב ששה דווקא כהבעה"מ וגם כשרחב ו' דווקא כתוס' - אלא יוכל לפרשו בין אם הוא רחב ו' ובין אם הוא פחות מו' "דאנן לא אמרי' לבוד לשון" רשות דבור שהוא כלי ולא מצינו בתלמוד לבוד, וגו"א מחיצתה, וגוד אסיק בכלים אלא עיקר הפטור הוא שמשעה שירדה לתוך שלשה נעשה כמונחת" ע"כ.

דהיינו שהרמב"ן סובר דבכלל לא אומרים לבוד בכלים לפעול בהם רשות, וא"כ אין נוגע אם הוא רחב ששה דווקא או פחות מששה (שזה היה כל הכרח של תוס') ורק אמרי' שבתוך אויר ג' אמרי' שנעשה כמונחת בקרקע וא"כ משעה זו התחילה הנחתה וגגו למעל' מי' ונפטר עלה.

וא"כ היוצא מזה ג' שיטות בדין לבוד הכא א. רש"י סובר וכן הבעה"מ שמדבר דוקא בפחות מששה ב. תוס' סובר שמדבר דוקא בששה וג. הרמב"ן שסובר שאיירי בין בכך ובין בכך. - דלא אמרי' לבוד בכלים לעשות רשות.

ג. והנה המג"א באו"ח סי' תקב סק"ט דן בהא שכתב הרמ"א בדין יו"ט לגבי העמדת שולחן שיש לו דפנות המגיעות לארץ דצריך שינוי שלא יהיה משום בונה והמג"א הביא שהב"י כתב שכן הוא אם הדפנות מגיעות פחות מג' לארץ דכלבוד דמי, ולאחרי שקו"ט אם אמרי' לבוד להחמיר הביא פלוגתא דילן אם אמרי' לבוד ותוס' סב"ל דלא אמרי' לבוד בכלים אם אין רחבן ד', והרמב"ן סב"ל דבכף לא אמרי' לבוד אפי' אם יש שם דע"ד - והקשה המג"א על הרמב"ן דצ"ע דהרי בשבת קא, א משמע דאם נעץ קנה ובראשו טרסקל ואין ממנו ג' לארץ אמרי' לבוד ואע"פ שהטרסקל הוא כף וצ"ע.

ובפנ"י לקמן ט, א ד"ה 'פתח נעול' מביא דברי הרמב"ן הנ"ל ומקשה ג"כ מהסוגיא לקמן בהזורק וגם לעיל ה, א מר' יוסי ב"ר יהודה דבטרסקל שהוא כף אמרי' לבוד, וג"א - דזה לפליגי רבנן עמו זהו רק היכא דגדיים בוקעין בו אבל בלא"ה (פחות מג') שפיר אמרי' לבוד, ועוד הקשה ג"כ מדברי ר' אשי הכא דאמר דאף בגבוה שבעה ומחצה חייב דמחיצות לתוכן עשויות - וא"כ משו"ה לא אמרי' בי' לבוד, וגו"א וא"כ קשה ג"כ עליו מהברייתא דנעץ קנה דשם ג"כ הוא כף ואע"ג דמחיצות דטרסקל אין לשון אלא לתוכן אפ"ה אמרי' גו"א, לבוד וצ"ע לישב.

וא"כ מכ"ז צ"ע בכלל גם על תוס שהשאלה הוא לכאור' מאיפה נטל הרמב"ן לומר זו שאין לבוד בכלים ואם שפיר יש לו מקור טעם א"כ צלה"ב מהו סברת תוס' שאינו סובר מזה.

ד. והנה בראש יוסף כאן הביא קושית המג"א שם וכתב לתרץ וז"ל: "ומיהו י"ל רב אשי בתרא חולק על הך ברייתא וסובר מחיצות לתוכן עשויות עיי"ש" ע"כ - דהיינו שבאמת יש לומר דאף שהבריתא שם סובר שגם בכלים אמרי' לבוד וגו"א אפ"ה הכא ר' אשי שהוא בתראה חולק על ברייתא זו וסובר דאין אומרין לבוד בכלים, וא"כ מובן בפשטות דהרמב"ן שסובר דלא אמרי' לבוד בכלים אין זה סותר להגמ' שם.

(1) ויובן הפי' בזה אלו מטעם שרב אשי היה בתראה ממש אלא כמו כל האמוראים שנחשבים כבתראה בענין זה - שאם הם אומרים כך מסתמא יש להם מקור לזה וכמו שביאר ה'לשון הזהב' בגמ' לעיל "בשרי נופו" בקושית הגמ' "לימא דר' חסדא דאמר כרבי וא"כ כיון שיש לו סמך גדול לפסוק כן גם אנן נפסוק כר' חסדא כיון שפוסק כרבי אפי' מחביריו ומצינו כן כמה פעמים בש"ס" וא"כ בפשטות כן הכוונה הכא.

אבל לכאורה סוכ"ס אכתי קצת קשה לבאר באופן זה שר' אשי חולק עם הברייתא דמהו ההכרח לומר זה ועוד יותר שלפי"ז ג"כ קצת קשה שמאי טעמא דתוס' דסובר שאמרי' לבוד בכלים אם ר' אסי הכא חולק על הברייתא וא"א לומר דרק הכא סובר ר' אשי כן, דכוורת שאני דלתוכן עשוין משא"כ התם מודה שהוא גופא היה השאלה על ר' אשי לעיל מהפנ"י דהתם ג"כ הטרסקל ג"כ לתוכן עשויות ואעפ"כ אמרי' לבוד.

ה. ולכן נראה לפרש באו"א דהנה במחצית השקל שם מביא קושיית המג"א בדברי הרמב"ן וכתב לתרץ קושייתו וז"ל: "דלא אמרי' לבוד כגון גבוה ז' ומשהו כשמגיע פחות מג"ט סמוך לארץ ויהיה אז כאילו גבוה י' טפחים ויהיה כאילו אותו אויר פחות מג' כאילו יש שם מחיצות לארץ זה לא אמרי' אבל אמרי' לבוד גם בכלים".

דהיינו המחצית השקל מבאר דזה שלהרמב"ן לא אמרי' לבוד דכלים הוא דוקא בכה"ג שאמרי' לבוד לא רק שיהיה נחשב כמונחת אלא עוד יותר דעי"ז יהא נחשב גם שהוא למע' מי' ויהא רשות חדש לבטל הרה"ר ע"ז שפיר לא אמרי' לבוד בכלים משא"כ גבי טרסקל שם הוי גבוה י' בלא"ה ורק חסר מחיצות למטה ע"ז גם הרמב"ן מודה שאמרי' לבוד² וכן מתורץ ג"כ שאלת הפנ"י שהקשה לר' אשי שדווקא בכה"ג לא אמרי' לבוד שלזה אין המחיצות חזקות כ"כ דלתוכן עשויות משא"כ בטרסקל אע"פ שגם התם לתוכן עשויות רק לומר שהמחיצות שהם שם כבר מגדלת עד הקרקע שפיר אמרי'.

וא"כ היוצא מזה שסברת המחלוקת בין תוס', והרמב"ן באם אמרי' לבוד בכלים - הוא מפני - שנחלקו מהו החידוש של לבוד - שע"פ הרמב"ן אין בכח הלבוד (בכלים) לפעול עליו - "רשות" - דהיינו שיהא נחשב גם כאילו למע' מי' - ורק יוכל לפעול שזה כמונח, וזה שבפועל נעשה רשות אין זה מטעם לבוד אלא שהכלי בעצמו יש גדר זה, וזהו דיוק לשונו "לא שתעשה רשות אלא כלי הוא ואגנו למע' מעשרה" משא"כ תוס' סובר דעצם הדין של לבוד יש גם הכח לפעול עליו רשות, ואינם שני דברים רק דבר אחד שהדין של לבוד פועל שהכוורת תהי' כמונחת למע' מי' והא בהא תלי' ודבר אחד הוא.

(2) וכעין זה כתב ג"כ הרשב"א הכא, ועיי' עוד בחי' החת"ס.

ו. ולפי ביאור זה יש ג"כ לתרץ עוד קושיא על תוס', דהנה בספר קיקיון דיונה מביא לשון התוס' ומקשה עליו וז"ל: "ולפי"ז ק"ק דהתוספות כתבו לעיל (ד"ה 'רחבה ששה' -הא'-) כדפי' רש"י דלא דק רחב ו' ובכפאה על פיה יהיה פירושו רחב ו' דוקא ולא הוה להגמרא לסתום אלא לפרש וצ"ע".

דהיינו שמקשה שלכאורה תוס' כתבו היכא שהכוורת צ"ל דתוכו ו' דווקא ובלא"ה גם ז' ומחצה יהיה חייב, משא"כ לעיל כתב תוס' כרש"י דרחב ששה שכתבו בגמ' לא דק וא"כ אמאי לא פירש הגמ' בהדיא כן.

ולכאורה לפי הנ"ל פשוט הוא - שלפי שלתוס' חלק מהגדר של לבוד הוא שפועל בו גם הרשות א"כ כשחסר שיעור ד' מהמחיצות ועכשיו לנו שום מחיצות חשיבי א"כ בטל כל הדין של לבוד וא"כ, דבר פשוט הוא שלעיל כל הטעם שכתב תוס' "שלא דק" הוי מטעם שהוי 'גבוה י' ולא צריך לבוא לדין לבוד כלל וא"כ שפיר קאמר לא דק אבל הכא שאינו אלא ז' ומשהו או ז' ומחצה וא"כ צריך לבוא להדין של "לבוד" א"כ דבר פשוט הוא שבעי ד' דוקא ולא צריך לפרט בהדיא כלל.

ז. ולפי"ז מובן עוד יותר החילוק בשיטת רש"י בלבוד הכא לתוס', שע"פ תוס' כנ"ל עצם הדין של לבוד בו נכלל פעולת הרשות ולכן כשא"א לאמר לא אמרי' לבוד, משא"כ רש"י סובר שא"א לומר כן שמיד כשנעשה רשות שוב לא היו זורקים ופטור גם כשהוא גבוה שבעה ומשהו שמצטרפים גם השוליים ובמילא צ"ל דווקא כשאינו רחב ו', משא"כ לתוס' דווקא כשרחב ו'³.

ולפי"ז יש להבין עוד חילוק ביניהם בזה שדוקא כשכפאה על פי' אמרי' לבוד אבל בלא"ה לא וכדכתבו רש"י, ותוס': "משום דלא אמרי' לבוד אלא במחיצות", אבל לפי הנ"ל יש לבאר הסברא לזה בב' אופנים שונים.

שע"פ תוס' שחלק מהדין של לבוד הוא לעשות ולפעול רשות בהכלי א"כ כמו שאם היה כפאה על פי' והיה פחות מד' לא היו אומרים לבוד כלל שצריך מחיצות הראויות לעשות "רשות" ואם הוא

(3) אבל אין לטעם שסובר רש"י כהרמב"ן, דלרש"י אם הרי רחב ששה בודאי יהיה נחשב כרשות ויהיה פטור מטעם הנ"ל, משא"כ הרמב"ן לעולם אין סובר שפעולת ודין לבוד בכלים יש שייכות לעשיית ופעולת "רשות".

פחות מד' אינן נחשבים מחיצות ולהכי לא אומרים לבוד כמו"כ הוא אם לא כפאה על פי' שג"כ אין לו שום מחיצות וא"כ א"א לעשות ולפעול רשות ע"י לבוד "לפי שאין אומרים לבוד אלא במחיצות" משא"כ לרש"י דאין "פעולת הרשות" חלק מדין לבוד ולכן כשכפאה על פי' מדבר דווקא כשאינה רחבה ד' - א"כ יש לומר דזה שלא אומרין לבוד כשלא כפאה על פיה הוי מטעם אחר - שכל הגדר של לבוד הוא רק לפעול "הגדלת המחיצות" דהיינו כשיש כבר מחיצות ורק אינן כשיעור ע"י דין לבוד יוכל לפעול שיהא נחשב כמונחת ע"ג הקרקע, אבל כשאין לו שום מחיצות כלל אין זה בכח לבוד לפעול שיהא מציאות של מחיצות ועכשיו הוי כמונחת ע"ג הקרקע (ועי' עוד בגור ארי")⁴.

ח. ולפי"ז יובן מה שהקשה המהרש"א כאן על רש"י, שהכא משמע שכדי לומר לבוד לא בעי ד' אלא אפי' בלי ד' יוכל לומר לבוד, אבל לקמן ט, א, כתב רש"י שהל"מ דאמרי' לבוד במקום ד'. והנה יש כמה תירוצים לקושיא זו.

הפנ"י כאן כתב לתרץ שזהו רק לפי המסקנא שפסקינן כרב אשי דלא אמרי' לבוד הכא כיון דמחיצות הכוורת לתוכן עשויות - והיינו דסב"ל דבכדי לומר דין לבוד בעינן מחיצות גמורות, ולפי"ז שפיר פי' רש"י שם דבעינן מחיצות למקום ד' דוקא אבל הכא הולך רש"י לפי אביי ורבא דסב"ל לבוד גם בדופני הכוורת דלתוכן עשויות נמצא דלא בעינן מחיצות גמורות ממש ולכן סב"ל דאמרי' לבוד אפי' אם אין שם מקום ד'.

אבל בחי' החת"ס מתרץ קושיית המהרש"א באו"א, די"ל דהילכתא היא דבדין שבת בעינן שיעור ד' הן ואלכסונן משא"כ בהילכתא דלבוד שפיר דצריך ד' אבל ד' באלכסון לא בעינן וא"כ מובן שפיר שלקמן איירי באסוקפה דחציו מקורה היינו ב' טפחים א"כ אפי' אי הוה ב' טפחים ואלכסונן אכתי אינן ד' ולהכי אין מקום לומר לבוד או גוד,

(4) ולפי הרמב"ן יש לבאר באו"א וכמו שכתוב הרשב"א כאן שמביא דברים הרמב"ן וכתב עליו וז"ל: "ולא ירדתי לסוף דעתי דאם כדבריו למה לי למימר כפאה על פי' ה"ה נמי לשוליה כדאירינן עד השתא - ואפשר דמש"ה נקט כפאה על פיה די לא כפאה אפי' בשבעה ומשהו פטור משום דא"א לקרומיות של קנה שבפיה שלא יעלו למע' מעשה אבל השולים חלקים הן ואין קרומיות וחלין מהן" עכ"ל, וע"ש עוד באריכות יותר.

משא"כ הכא דאע"פ שאין זו ד' באלכסון שפיר יש לו ד' בלי אלכסון שפיר אמרי' לבוד (ועי' ביאור זה גם ב'לשון הזהב').

וא"כ לפי הנ"ל בכוונת רש"י מובן שפיר שלפי הדין של לבוד רק לעשות הגדל המחיצות אבל עשיית ופעולת הרשות אינו חלק מדין לבוד וא"כ מובן בפשטות ביאור החת"ס דדווקא בדין רשות שבת בעינן ד' ואלכסון (רחב ששה) אבל בדין לבוד סגי רק בד' בלי אלכסון (פחות מ').



אתעביד מחשבתו

הת' פרץ גולדשמיד

תלמיד בישיבת ליובאוויטש טורונטו

גמ' שבת ה, א: "אחרים אומרים (הזורק חפץ והאחר שקיבלו - רש"י) עמד במקומו וקיבל חייב, עקר (המקבל - רש"י) ממקומו וקבל פטור". ופי' רש"י "דלא איתעביד הנחה מכחו" וכן משמע טעם זה (דלא איתעביד הנחה מכחו) לקמן לרש"י ולתוס' דאמר גבי האבעי' דר' יוחנן "זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבל (הוא בעצמו) מהו? שני כוחות באדם אחד כאדם אחד דמי . . או דלמא בשני בני אדם דמי" ומבאר רש"י דצד הסברא שיהי' נחשב בשני בני אדם ופטור. הוא "דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו. . ועכבו זה" היינו גם מה שאמר רש"י לעיל דלא איתעביד הנחה מכחו היינו שלא עשה הנחה לעקירה קמייתא דעכבו לילך מהנחתו, וכן בתוס' אמר סברא זו גם כן ד"כיון שחטפו מהילוכו ולא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו לא היא הנחה דלא נח מכת הזורק".

לכאו' יש להעיר על זה דאמרינן לקמן ה, ב: "א"ר יוחנן הכניס ידו לתוך חצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב, מתקיף לה ר' זירא מה לי הטעינו חבירו . . איהי לא עביד עקירה? לא תימא קיבל אלא קלט" היינו דבזה שקלט הקילות הרי היה עקירה, ולפי זה שקלטו היה עקירה, משמע דזה שאמר לעיל עקר ממקומו וקיבל פטור דעכבו ממקום הנחתו, הרי קלוטה הוה עכבו ממקום הנחתו והוא פטור אפי' עמד במקומו כשהוא קולט.

וכן משמע לר"ח אע"פ דאמר לגבי האיבעיא דר' יוחנן ד"אי הוה שני כוחות באדם א' כאדם אחד או כו"ל לר"ח דגריס "כשני בני אדם דמי וחייב . . או דלמא . . ופטור דהוא כאדם אחד דמי ופטור דהוי כמו

שנותן מימנו לשמאלו" דמשמע קצת דצד דסברא זו שהוא פטור, הוא לא לעכבו מהילוכו אעפ"כ הוא נכון משמע דאם קלט הוה עיכובו מהילוכו מעליא והוה פטור, וכמו שהוא מסביר הסברא להתחייב "כי קבלה הוא עצמו ולא חטפה מהילוכו ליחייב דהא אתעביד מחשבתו" היינו דכאן הוא לא חטפה מהילוכו אלא רק דהא אתעביד מחשבתו אבל היכא דקלט דהוא עכובו מעליא הוה פטור.



ליתני שיתסרי הוויין

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בתוד"ה 'בבא דרישא פטור ומותר' (שבת ג, א) הקשו "והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול", ותירצו "דאיירי בנכרי והחפץ של נכרי" - ובמהר"ם על אתר פי' ד"א"כ צ"ל דמתני' לצדדין קתני, פשט העני את ידו וכו' העני חייב אם הוא ישראל ובעה"ב פטור אם העני נכרי" - אך בהמשך דבריו הק' על התוס' דא"כ "לתני שתסרי והיכי דגם העני הוא ישראל דאז אין בעה"ב פטור ומותר אלא אסור משום לפני עור וכו'" - ותירץ "אי"ז קושיא דלא תנא הכא אלא איסור שבת ולא איסורי דלפני עור".

וצ"ע על תירוצו דאם התוס' איצטריך סו"ס להאי תירוצא דלא תנא אלא איסורי שבת כו' הו"ל לתרץ כן מלכתחילה, והא שאכן תירוצו שאר הראשונים. זאת ועוד הרי על קושית התוס' מצינו ב' תירוצים א. תי' התוס' הנ"ל. ב. תי' הרא"ש והר"ן (הובא גם בתו"י) דמ"מ לאיסור שבת פטור ומותר - וידוע הביאור ביסוד סברת פלוגתתם ע"פ החקירה הידועה ביסוד האיסור דלפני עור אם הוא איסור כללי או איסור פרטי (ראה בזה לקו"ש חי"א עמ' 149 ובהנסמן שם), דהתוס' ס"ל דהוא איסור פרטי ולכן א"א לתרץ כשאר הראשונים דהרי הוא פרט וחלק באיסורי שבת, משא"כ שאר הראשונים ס"ל דהוא איסור כללי. וכמוש"נ כבר בכ"מ.

וא"כ הרי (לא רק שאם התוס' איצטריך סו"ס לסברא זו, הו"ל לתרץ כן מלכתחילה כנ"ל בתחילת דברינו, אלא ד) מזה שלא תירצו כן

מלכתחילה מוכח דלא ס"ל כלל מהך סברא, כיון דלפני עור הוא איסור פרטי לשיטתם וכן"ל, והדרא קושיית המהר"ם לדוכתא - ויל"ע*.



(* עי' בגנזי יוסף שהקשה קושיא זו, ונראה לתרץ בהקדם דלכאורה צריך ביאור למה לא רצו התוס' לתרץ כהראשונים, דלכאורה הוא תירוץ יותר פשוט? ואפשר לומר דבאחרונים (עי' שפ"א, מהרי"ט ועוד) הקשו על תירוץ זה, דאם פטור מותר רק מצד שבת אבל לפועל אסור מצד לפני עור וכו' א"כ מהו קושיית הגמ' אח"כ משמואל, דלמה לא חשב גם הפטור דמשנתנינו, והרי יש לתרץ דשמואל חשיב רק אלו שהם פטורים ומותרים לכתחילה בפועל ונוגע הלכה למעשה שהוא מותר, משא"כ כאן דסוף סוף יש כאן איסור משום לפני עור ואסור בפועל לכן לא חשבו? ולפי"ז אפ"ל דזה גופא הוא טעמו של התוס' דלא רצו לתרץ כן, מצד קושיא זו, ולכן הוכרחו לפרש שכאן הוא מותר בפועל כיון שהעני הוא נכרי, ושפיר מקשה משמואל למה לא חשב הני דמשנתנינו.

[ולתרץ דברי הראשונים י"ל עפ"י מ"ש בתוס' רע"א כאן במשניות, דלכאורה מה שייך לומר שהוא פטור מצד שבת גרידא אבל אסור משום לפני עור וכו' דלכאורה מאי נפק"מ אם הוא מותר רק מצד שבת, הרי ביכוב"כ הוא אסור מצד לפני עור? ומבאר שיש בזה נפק"מ להלכה לענין מומר, דהנה מומר בדבר אחד לא הוה מומר לכל התורה כולה ושחיטתו כשרה, משא"כ מומר לשבת, ולדעת אחרונים ה"ז אפילו אם עובר על איסור שבת דרבנן, ה"ה מומר לכל התורה ושחיטתו פסולה, ולפי"ז א"ש דקאמר שהוא פטור ומותר אפילו מדרבנן מצד שבת [אף שהוא אסור מצד לפני עור] דעי"ז יודעים דלא עבר כלל על איסור שבת ולא הוה מומר לכל התורה כולה, משא"כ אם יהי' פטור אבל אסור מצד שבת, אז הוא מומר לכל התורה כולה עיי"ש, דלפי דבריו יש לתרץ דקושיית הגמ' משמואל (לפי התו"י וכו') הוא דבוראי הי' לו לחשוב פטור ומותר דמתניתין, כיון דגם זה נוגע להלכה בפועל דלא עבר כלל על איסור שבת ובמילא אינו מומר לכל התורה כולה, היינו דכל נקודת השאלה הי' דכיון דלפועל הוא אסור לכן אין שמואל חושבו דאין שום נפק"מ בזה, משא"כ לפי הנ"ל דיש נפק"מ בזה לגבי מומר לכן שפיר מקשה משמואל, ומ"מ בתוס' י"ל דלא נחתי לזה כי מכיון דלפועל הוא אסור, י"ל דלכן לא חשבו שמואל, כי הוא חושב רק אלו שהם מותרים בפועל, ולכן פירשו שהוא פטור ומותר ממש כיון שהשני הוא נכרי.]

ולפי"ז יש לתרץ קושיא הנ"ל על המהר"ם, דלהנ"ל ניחא שלא רצו לתרץ קושייתם משום דאיירי באיסור שבת בלבד דא"כ מהו קושיית הגמ' משמואל הרי יש לחלק כנ"ל? ולכן פירשו באופן שהוא מותר ממש, אבל לאידך גיסא שפיר יש לבאר למה לא מנה התנא ט"ז כי רוצה לבאר רק איסורי שבת בלבד, ועי' עוד בזה בשיעור ו' שב"אתר" לפי הביאור בגדר דלפני עור ואין להאריך עוד. המערכת.

מהות השם 'כרמלית' [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקיג (עמ' 87) ואילך העיר הרב א.ל. שי' על ג' הפירושים של שם 'כרמלית', א. מלשון 'יערו וכרמלו' -רש"י ב. מלשון כרמל - תוס' בשם הירושלמי, ג. כארמלית -הרמב"ם בפ"י המשניות, וכתב לבאר החילוק שביניהם וטעם מחלוקתם.

אמנם גם אחר ביאורו עז"ע מהו יסוד פלוגתתם ובסו"ד העיר בקיצור דהסברות שונות: דלשי' התוס' יש קצת לחות וקצת יבשות בהכרמל אך לא נשלם בו, וכן לפרש"י במקום הכרמל יש מקצת הילוך דרבים ומקצת תשמיש רה"י, משא"כ להרמב"ם הרי באלמנה אין אצלה הגדר דבתולה ובעולת בעל, ע"כ

ויש להעיר אשר תוכן דבריו הובאו בחי' חת"ס בסוגיין, וזוהי אכן יסוד פלוגתתם, דפליגי בעצם גדרה של הכרמלית, וז"ל "ותוס' דשמעתא בשם ירושלמי פירשו רך ומלא שיש בו ב' כוחות רה"ר ורה"י, והוא היפוך מפירוש הרמב"ם שאין בו לא כח רה"ר ולא רה"י כארמלית".

ולהעיר דהחת"ס ביאר כן פלוגתת התוס' בשם הירושלמי והרמב"ם [ולדעת רש"י כתב "והוא באמת הפירוש הפשוט"], אמנם עד"ז יש לפרש ג"כ שיטת רש"י דאזיל לכאו' בשיטת התוס' בגדר כרמלית, וכמ"ש הרב הנ"ל דבמקום הכרמל יש מקצת הילוך דרבים ומקצת תשמיש רה"י.



הטעם דגדול המצווה ועושה [גליון]

צבי הירש נאטיק

תושב השכונה

מקור לשון התוס' (בביאור מאמר חז"ל "גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה) שהובא באור התורה להצמח צדק.

בגליון תתקיג (עמ' 89) הערתי אודות מ"ש הצ"צ (באוה"ת מסעי עמ' א'תיג) בביאור מאמר חז"ל "גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה", שכ' שם בזה"ל: "וכ' התוס' וז"ל: משום דהמצווה יש בידו שכר קבלת הציווי ושכר עשיית המצוה, ועוד כי יצה"ר מתגבר על

המצווה להחטיאו, עכ"ל". והערתי על זה, שלא מצאתי לשון זה לא בתוס' קידושין ולא בתוס' ע"ז שציין שם הצ"צ.

והעירני ידידי ר' ישראל שמעון שי' קאלמענסאָן, שכבר ישבו על מדוכה זו בשעתו, כאשר הכינו לדפוס שיחת ש"פ תצוה, פ' זכור ה'תשט"ז (תורת מנחם - התוועדויות חט"ז עמ' 110), שגם שם הובא ענין זה, ואחרי החיפוש מצאו שלשון התוס' הנ"ל ממש, כפי שהעתיקו הצ"צ, הוא בתוס' כפי שנדפס בעין יעקב ע"ז שם.

ודפח"ח.

[ומה שהעירה המערכת שם מתוס' הרא"ש - הרי גם אני ציינתי לתוס' הרא"ש זה, וכן לא נעלם ממני חידושי הריטב"א שציינו (שמצאתי בשעתו ע"י חיפוש ב"תקליטור התורני"), אמנם בשניהם לא הובא לשון התוס' הנ"ל].



חסידות

שיטת הרשב"א ב"נמנע הנמנעות"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בכמה מקומות בחסידות (ראה לקו"ש חט"ו עמ' 186) הובא בשם הרשב"א שאין לנמנעות טבע בחיק הבורא והקב"ה הוא נמנע הנמנעות. וברוב הפעמים צויין לזה מ"ש בתשובת הרשב"א ח"א סי' תיח, שהשואל (ר' ידעיה הפניני בעל בחינות עולם) טוען שיש לנמנעות טבע בחיק הבורא, ומזה משמע שהרשב"א עצמו לא ס"ל הכי, ובלשון אדמו"ר הצ"צ בס' החקירה (עמ' 68): "והרשב"א לא ס"ל כן, שלגבי הקב"ה אין שום נמנע".

והעירני ח"א, דלכאורה הרשב"א עצמו בתשובה אחרת כותב כמעט ברור דגם לדעתו (כדעת הרמב"ם) יש לנמנעות טבע בחיק הבורא, והוא בתשובות ח"ד סי' רלד: "ואצלי שני חלקים בנמנע. האחד, ההכרחי וישר מצד עצמו, להיות צלע המרובע גדול כאלכסונו או מה

שהיה שלא היה והרבה כיוצא בזה, וזה נמנע גמור מצד עצמו לא ישוער בו האפשרות. והשני, לא מצד עצמו אלא מצדנו, וממניעת החכמה מצד הנמשך בטבע, שלא מצינו סלע מוציא מים. . והרבה כיוצא באלו, ותחיית המתים בכללם. ואמנם אין כל זה נמנע אצלנו אלא מצד מיעוט חכמת הנבראים כולם ולאות כוחם לשנות המוטבע בחותם הטבע, אבל בחוק הבורא ית' אינו נמנע אלא מחויב בחכמתו ית'...". ומשמע מהמשך דבריו, שהנמנע הראשון הוא גם בחיק הבורא.

וכמדומה כבר דנו בזה באיזהו מקומן, אך נעלם ממני מקומו, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



קדושתו של מקום ברוך הוא

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב רבנו הזקן נ"ע בתניא סוף פרק כב: "ולכן אמרו רז"ל שגסות הרוח שקולה כע"ז ממש, כי עיקר ושרש ע"ז הוא מה שנחשב לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של מקום, ולא כפירה בה' לגמרי, כדאיתא בגמ' דקרו ליה אלהא דאלהיא, אלא שגם הם מחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו, ובזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ב"ה מאחר שאין בטלים לו ית', כי אין קדושה עליונה שורה אלא על מה שבטל לו ית' כנ"ל". עכ"ל.

ויש להבין, מדוע כתב, ובזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ברוך הוא, ולא קאמר בלשון הרגיל 'מקדושתו של הקדוש ברוך הוא', - וגם לפני זה שכתב 'שנחשב לדבר בפ"ע נפרד מקדושתו של מקום', למה אינו אומר: 'נפרד מקדושתו של הקב"ה'?

והנראה בזה לבאר ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בעת ניחום אבלים אצל האדמו"ר מנאוואמינסק שליט"א (ט' טבת תשי"ד) תורת מנחם חלק י' (עמ' 310): "בנוסח דניחום אבלים אומרים 'המקום ינחם כו'". וצריך להבין מהו הטעם שמכל השמות והתוארים שבהם נקרא הקב"ה, מדייקים - בנוגע לענין הנחמה בשם 'מקום', ולא אומרים 'השי"ת' (וכיו"ב) ינחם"? ויש לומר הביאור בזה: כאשר מבקשים מהקב"ה דבר מסויים, צריכה הבקשה להיות באופן המתאים להדבר המבוקש, ולדוגמא: כשמבקשים 'חננו מאתך חכמה בינה ודעת',

משבחים את הקב"ה בענין החכמה, 'אתה חונן לאדם דעת'. ברוך אתה ה' חונן הדעת', שעי"ז תהיה ההתלבשות בספירת החכמה, שעל ידה יומשך ענין החכמה למטה. ועד"ז בנוגע לענין החסד וכיו"ב [ראה ספר המצות להצ"צ שורש מצות התפלה פ"ח ואילך]

ובנוגע לענינו: כשמבקשים מהקב"ה על ענין הנחמה, שלילת וביטול הצער כו', צריכים להמשיך זה מרגא כזו שבה תופס מקום הצער של האבלים על הפטירה - שענין זה שייך מצד דרגת האלקות השייכת לעולמות, שבדרגא זו תופס מקום הצער של האבלים בעולם למטה, ובמילא מודגש הצורך בענין הנחמה, משא"כ מצד דרגת האלקות שלמעלה מעולמות, יתכן שלא יומשך ח"ו ענין הנחמה, משום שאין מקום לצער על הפטירה, בגלל המעלה והטובה שבדבר ביחס להנשמה.

ולכן מדייקים לומר 'המקום ינחם כו'' כי השם 'מקום', כפי שנתפרש במדרש (ב"ר פר' סח, ט) "שהוא מקומו של עולם", מורה על דרגת האלקות השייכת לעולמות, שגדרם הוא זמן ומקום, וכיון שבדרגא זו תופס מקום הצער של האבלים בעולם למטה, לכן מבקשים שמשם דוקא יומשך ענין הנחמה.

ועפי"ז יש לבאר גם דיוק הלשון 'ברוך המקום' כהקדמה (גם) לפיסקא 'ברוך הוא שהקב"ה חישיב את הקץ' - בהגדה של פסח. ובהקדם ביאור כ"ק מו"ח אדמו"ר (סה"מ תש"ח עמ' 151) בפירוש המאמר 'ברוך הוא שהקב"ה חישיב את הקץ' - "שיש לו ית' כביכול תענוג גדול בעבודה זו (עבודת הבירורים שבזמן הגלות), וא"כ הרי ח"ו היה יכול להיות ענין זה בלי קץ וגבול, הנה זהו השבח וההילול, ברוך הוא, שהקב"ה חישיב את הקץ לעשות, שיהיה קץ וגבול לעבודת הבירורים שבדרך מלחמה בגלות ובשעבוד.

ויש להוסיף, שזוהי גם ההקדמה ד'ברוך המקום' דייקא - כי זה שהקב"ה, חישיב את הקץ לעשות, שיהיה קץ וגבול לעבוד דומן הגלות, הוא מצד דרגת האלקות השייכות לעולמות (מקום) ששם תופס מקום הצער דקושי השיעבוד של בני ישראל, ובגלל זה מותר הקב"ה כביכול, על התענוג שיש לו מצד עצמו (בדרגת האלקות שלמעלה מעולמות) בעבודה דומן הגלות (ע"ד האמור לעיל שבדרגת האלקות השייכת לעולמות תופס מקום הצער של האבלים, ומשם דוקא נמשך ענין הנחמה). עכ"ל.

ולפי"ז יש לבאר בתניא מדוע גסות הרוח וכו' נחשב לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של 'מקום' דוקא (ולא מ'הקב"ה' ושאר השמות והתוארים), כי השם 'מקום' כפי שנתפרש במדרש, שוהא 'מקומו של עולם', מורה על דרגת האלקות השייכת לעולמות, שגדרם הוא זמן ומקום, ובדרגה זו דוקא תופס מקום מה שנחשב לדבר בפני עצמו להיות נפרד מקדושתו של מקום, משא"כ מצד דרגת האלקות שלמעלה מעולמות שם אינו תופס מקום גם המחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו, ולפיכך מפרידים דווקא את עצמם וקדושתו של מקום ברוך הוא' דווקא, ולא מ'הקב"ה' ושאר השמות והתוארים. - והנ"ל י"ל הכוונה במה שכתב בתחלת הפרק: "ונקרא בתורה דבורו של מקום ברוך הוא בשם דבור ממש כדבורו של אדם", שזה שייך לדרגת אלקות השייכת לעולמות דוקא.

עוד י"ל ע"פ מ"ש שם האדמו"ר מנאוואמינסק שליט"א: "אולי יש לבאר השייכות ד'המקום' לניחום אבלים, משום שרגש הצער והאבלות הוא בגלל שבפטירתו של אדם נוצר מקום חלל (כיון שנשאר ריק המקום בעולם שאותו היה ממלא במשך שנות חייו), ולכן מבקשים 'המקום ינחם כו' - שהנחמה תהי' ממקומו של הקב"ה ('המקום'), ששם הוא מקור השמחה (היפך הצער והאבלות), כמ"ש (דה"י א טז, כז) 'עוז וחדוה במקומו'". - ע"ש שכ"ק אדמו"ר אמר לו שביאור זה תלוי בשינויי הגירסאות בסוגיית הגמרא בחגיגה (ה, ב) ע"ש.

ועד"ז י"ל בנדוד, דאיתא בסוטה (ה, א): "אמר חסדא ואיתימא מר עוקבא, כל אדם שיש בו גסות הרוח אמר הקב"ה אין אני והוא יכולים לדור בעולם" וכו'. ועי' סוכה (מו, א) - והיינו דאם נחשב לדבר בפני עצמו, א"כ כביכול תופס מקומו של הקב"ה, שאינו יכול לדור שם, וזהו דוקא בדרגת האלקות השייכת לעולמות, שגדרם הוא זמן ומקום, ולכן נאמר ש'בזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ברוך הוא" - 'מקום' דייקא, כי לגבי שאר השמות והתוארים אין זה תופס מקום כלל, מחמת שבדרגת אלקות שלמעלה מעולמות אין תפיסת מקום לזה, וא"ש.

והנה עפי"ז נראה לבאר גם במה שהעולם אומרים [בשני וחמישי כשאומרים תחנון] אחר קריאת התורה, תפלת: "אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה העומדים בין בים ובין ביבשה, המקום ירחם עליהם ויוציאם מצרה לרוחה, ומאפילה לאורה, ומשעבוד לגאולה, השתא בעגלה ובזמן קריב, ונאמר אמן" [בסידור אדה"ז זה לא מופיע].

דלכאורה, מדוע מכל השמות והתוארים שבהם נקרא הקב"ה מדייקים - כאן - את השם 'מקום' דוקא?

אולם לפי הנ"ל א"ש, כי זה שהקב"ה ירחם עליהם ויוציאם מצרה לרוחה, ומאפילה לאורה וכו', הוא מצד דרגת האלקות השייכת לעולמות ('מקום'), ששם תופס מקום הצער של אחינו בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה וכו', ע"ד האמור לעיל שבדרגת האלקות השייכת לעולמות תופס מקום הצער של האבלים, ומשם דוקא נמשך ענין הנחמה, וא"ש.



הערות והארות במאמר ד"ה באתי לגני ה'תשי"א

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

נחלת הר חב"ד

באות ד'

מביא את דברי רבינו הזקן אשר "תכלית השתלשלות העולמות וירידתם אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית"י".

ומבאר זאת, דא"א לומר שהכוונה היא בשביל הירידה, דהרי ידוע דהבריאה היא רק בכח העצמות, וכמ"ש באגה"ק ד"ה 'איהו וחיהו' "...אשר מהותו ועצמותו שמציאותו הוא מעצמותו ואין לו עילה קודמת לו ח"ו, הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש . . וא"כ א"ל דתכלית ההתהוות הוא בשביל עולמות העליונים, שהרי גם עולם האצילות הוא גילוי ההעלם, וא"כ זהו ירידה מאור פניו ית"י . . ועוד שכיון שזהו רק גילויים הרי א"א לומר שהעצמות הוא בשביל גילויים . . אלא התכלית הוא עוה"ז התחתון" ע"כ מדברי המאמר.

וצ"ע מהו הפירוש דהבריאה היא בכח העצמות, דלכאורה הכוונה היא על בריאת עולמות ביי"ע, דשם מתחיל ענין בריאה יש מאין, ולא על עולם האצילות, שהרי הוא אינו בריאה יש מאין כ"א האצלה.

אבל א"כ (דהאצלת עולם האצילות אינו בכח העצמות, כ"א מגילויים) הרי אצילות א"א לומר עליו שהוא בבחי' ירידה לגבי עצמות, כי האצלת עולם האצילות אינה מהעצמות ממש כ"א מגילויים.

ואף שגם אז הר"ז בבחי' ירידה, וכהלשון "כי כשהיו בהעלמם היו במדרי' גבוהה הרבה יותר", אבל בהמאמר מוסיף "ועוד שכיון שזהו רק גילויים הרי אא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים".

ונראה דהפירוש בזה הוא: ובהקדים שאלה נוספת, מהו פירוש הקס"ד שהתכלית הוא בשביל עולמות העליונים? דאם נפרש שהכוונה היא דהתהוותם (של עולמות העליונים) עצמם הוא לצורך עצמם, א"כ יקשה לאיזה צורך נתהוו עולמות התחתונים, ב"ע ועוה"ז, (ואכן יש כאלו שמפרשים כך את הקטע בתניא "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית", דהפירוש בזה הוא, דכיון שלאחרי עולמות העליונים יש עוד ירידה למטה יותר, עולמות התחתונים, א"כ זוהי ההוכחה שא"א לומר שהם -העליונים- הם התכלית, אבל בהמאמר לא מפרש כך קטע זה), וא"כ קשה לכאורה איך יעלה קס"ד כזה שהם -העליונים- התכלית?

ולכן נראה לפרש, דכוונת הקס"ד הוא שהתכלית של כל העולמות (כולל גם ב"ע ועוה"ז), הוא בשביל עולמות העליונים, ולכן בהמאמר מוסיף (ומשנה את הלשון) "שההתהוות . . מהעצמות", שבזה מדגיש שבהקס"ד כל ההתהוות, של כל סדר השתלשלות, גם אצילות וגם ב"ע, גם יחד, הכל הוא בשביל עולמות העליונים, דהיינו (אולי) בשביל להוסיף אורות בעולמות העליונים ע"י העבודה למטה.

ועפ"י ביאור זה בהקס"ד, יובן ביותר הפירוש בדחיית הקס"ד, "הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית" - שהם בבחי' ירידה, כי לא יתכן שהעצמות (שבריא ב"ע ועוה"ז היתה ממנו ית), הוא בשביל עולמות העליונים, שהם רק גילויים.

ועפ"י כ"ז יתורץ עוד ענין, שהי' קשה לי זמן רב. והוא, מדוע לומד בהמאמר דפי' "הואיל ולהן ירידה מאור פניו ית" הוא שהן עצמן בבחי' ירידה, ומדוע אינו מפרש קטע זה, כפי שיש כמה שמפרשים זאת, דפירושו הוא, דיש לאחריהן ירידה, למטה מהם, וזוהי ההוכחה שאין התכלית בהם. ולכאורה הפירוש השני הוא פשוט יותר בהלשון "הואיל ולהן ירידה כו", מהפירוש שבהמאמר, דהול"ל לכאורה הואיל והן בבחי' ירידה כו'.

אולם עפ"י הנ"ל, הדברים מובנים, דא"א לפרש את הפירוש "כיון שיש לאחריהם ירידה", למטה מהם, כי עדיין אפשר לומר שהעולמות העליונים הן כל התכלית גם של העולמות התחתונים, כי ע"י העבודה בתחתונים מתווסף אור בעולמות העליונים, ואולי בזה הוא התכלית.

ולכן מוכרח לפרש, דהפירוש הוא שהם עצמם בכחי' ירידה, וע"כ א"א לומר שהן התכלית, - כ"א התכלית הוא עוה"ז התחתון.

ועפי"ז אולי יבואר עוד קושיא: והיא דלקמן באות ה', שואל, לפי השיטה דהכלים דאצילות הם יש מאין (וא"כ גם בהם יש כח העצמות, וא"כ אינם בכחי' ירידה, וע"כ אולי התכלית הוא בהם?), ולכאורה מדוע אינו שואל מעולם הבריאה, שהוא בודאי בריאה יש מאין, וא"כ אולי התכלית הוא בו (בעולם הבריאה).

והקושיא היא ביותר, דהתשובה לגבי אצילות (שהכלים דאצילות אי"ז ממש יש מאין), אינה מספקת לגבי עולם הבריאה, כי עולם הבריאה הוא כשמו בריאה יש מאין.

אלא דזה ודאי שאין קס"ד שהתכלית יהי' בעולם הבריאה (יותר מאשר בעוה"ז), וכל הקס"ד הוא רק שאולי התכלית הוא בעולם האצילות, שהוא עולם האלקות, דע"י עשיית המצוות בעוה"ז מוסיפים אורות באצילות, (וכמ"ש גם אח"כ בהמשך המאמר) ועל זה אומר שזה לא יתכן, כי בריאת עוה"ז (וכן עולמות ביי"ע בכלל - כנראה) הוא בכח העצמות, ולכן לא יתכן שתכליתו הוא בשביל עולם האצי', שאיננו רק גילויים.

באות ז'

מוסיף ומחדש, ד"זה שע"י אתכפיא ואתהפכא נעשית דירה בתחתונים. . היא במדריגה יותר נעלית מקודם החטא...". ומביא ע"ז דוגמא מ"סותר בנין הקודם ע"מ לבנות, הרי פשיטא שבנין החדש צ"ל במדריגה יותר נעלית מבנין הקודם". ויש בזה כמה דברים שדורשים ביאור:

א. אומר שהדירה היא במדרי' נעלית יותר מקודם החטא, אך אינו מפרט בדיוק איזו מדרי' מתגלית לעתיד, שהיא נעלית יותר מקודם החטא. (ורק אומר שזהו למעלה מסוכ"ע) ויש מקום לברר בזה:

דהנה בתחילת המאמר באות א', מבאר את דרגת עיקר שכונה שהיתה בתחילת הבריאה בתחתונים, ומבאר שזהו לפני הצמצום, ומהמבואר שם מובן שזהו התפשטות האור שלפני הצמצום, ובהתפשטות האור גופא זהו "גילוי האור לעצמו השייך לעולמות, שהוא מקור אור הממלא" (דהיינו הדרגא הג' - מלמעלמ"ט - שלפה"צ).

ומעתה צ"ל מהו הדרגה הנעלית מזה שתתגלה לעתיד? אם זהו הדרגה הב' שלפה"צ (היינו ג"כ התפשטות האור, אך בזה גופא הר"ז "גילוי האור כמו שהוא לעצמו, שזהו מקור אור הסוכב"), או הדרגה הא' שלפה"צ, היינו עצם האור שלפה"צ?

והנה לכאורה ממ"ש בהמשך המאמר "דאינו אור הסוכ"ע", הנה לכאור' כוונתו גם לשלול את המקור דאור הסוכ"ע, (דהיינו הדרגה הב' לפה"צ), וא"כ, הכונה היא, שלעתיד יתגלה עצם האור שלפה"צ (הדרגה הא' שלפה"צ), - אבל אי"ז מוכרח כ"כ.

ואולי מזה שכתוב לקמן באות ט, לגבי כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ, ש"בעגלא דידן יגאל צאן מרעיתו . . ויעמידנו בקרן אורה, אבל כ"ז הוא עדיין רק גילויים, ועוד יותר שיקשר ויאחד אותנו במהות ועצמות א"ס ב"ה" הנה לכאורה מלשון זה משמע דע"י העבודה, מגיעים גם להעצם שלמע' מכל הגילויים, דהיינו עצם האור שלמעלה מהתפשטות האור, והיינו הדרגה הא'. ועדיין צ"ע וביורור בכ"ז.

ב. מוכיח דלאחר הירידה יהי' במדרג' נעלית יותר מקודם החטא, מהמשל דסותר ע"מ לבנות.

ולכאורה צ"ע, דהרי אי"ז דומה להמשל, כי בהמשל הסותר הוא האור הבונה, וע"כ פשיטא שהבנין החדש נעלה יותר מהבנין שקודם הסתירה.

אבל בבריאת העולמות, הרי הבנין הראשון הי' ע"י הקב"ה, ואילו הסתירה (ע"י החטא) היא ע"י בני האדם, ע"י החטאים, וא"כ מהי ההוכחה דכאשר אח"כ בונים, הבנין יהי' נעלה יותר מקודם החטא.

ולכאורה מוכרחים להגיע כאן להענין ד"נורא עלילה על בני אדם" המובא בחסידות, דזה שהי' ענין החטאים ג"ז הוא מסיבת מסבב הסיבות מלמעלה, ולכן מוכרח לומר שהבנין אח"כ יהי' נעלה יותר.

ובאמת לכאורה זה מפורש לקמן באות ט, שכותב שם "וזהו פנימיות הכוונה של ירידת והשתלשלות העולמות, וענין החטא ותיקונו, שע"ז יהי' אסתלק כו", הרי דענין החטא גופא הוא בשביל העליה שתבוא אח"כ.

בהמשך אות ז'

בהמשך לזה אומר "שנמשך אור נעלה שאינו בגדר עולמות כלל, ולכן קוראים לגילוי אור זה בשם אסתלק . . (וממשיך) ולכן גם פטירת

הצדיקים נק' בשם הסתלקות, כי הסתלקות הוא גילוי אור נעלה ביותר",

וממשיך "דהנה יש ב' אגרות באגה"ק בענין ההסתלקות, ובאגרת הב' ענין ההסתלקות מבואר שם בענין פרת חטאת...", ואינו מביא כלל את האגרת הא', ונראה כי באגרת הא', מבואר בעיקר הענין דצדיקא דאתפטר אשתכח בכולהו עלמין יתיר מבחיוהי, ואילו כאן בהמאמר כוונתו בעיקר לומר שע"י ההסתלקות נמשך אור נעלה ביותר, וזה לא מפורט כלל באגרת הא', ולכן אינו מביא את האגרת הא', כ"א את האגרת הב'.

דשם מתעכב אדה"ז על מאחז"ל "למה נסמכה פרשת מרים לפרשת פרה, לומר לך מה פרה מכפרת וכו'", ושואל שם ע"ז "למה נסמכה לפרה אדומה הנעשה חוץ לשלש מחנות -אלא דחטאת קריא רחמנא-, ולא נסמכה לפר' חטאת, הנעשה בפנים ע"ג המזבח כפרה ממש", ומתרץ שם ע"ז דקרבן חטאת אף שנעשה בפנים, אבל זוהי המשכה מבחי' מלכא וז"א, משא"כ פרה אדומה, נק' בשם קידוש מי חטאת במשנה, והיא בחי' קדש העליון. . . טלא דבדולחא . . . ולזאת מטהרת טומאת המת, אף שהוא אבי אבות וכו' ולמטה מטה מנוגה . . . משא"כ בקרבנות שע"ג המזבח, שאינן מכפרין אלא על השגגות שהן . . . מנוגה", ולכן דוקא לזה מדמין מיתת הצדיקים, כי גם בפטירת הצדיקים נמשך אור נעלה ביותר, ופועל ישועות בקרב הארץ, לכפר על עוון הדור, אף גם על הזדונות שהן מגקה"ט...", עיי"ש היטב.

והנה מהעיון בהשקפה ראשונה באגה"ק זו, נראה:

א. דזה שמדגיש שפרה נעשית בחוץ, אי"ז לומר שמפני שנעשית בחוץ ולכן מכפרת (ולפיכך מדמה אליה מיתת הצדיקים), כ"א להיפך, ההדגשה "שנעשה בחוץ", היא רק בשביל לחזק את הקושיא, מדוע לא נסמכה לפ' חטאת הנעשה בפנים, (דלכאורה מתאים יותר לדמות פטירת צדיקים לענין הנעשה בפנים) ובהמענה ע"ז דבפרה נמשך קדש העליון, הנה לכאורה לא מדגיש בהאגה"ק כלל דזהו מפני שנעשה בחוץ.

ב. וכן זה שבמיתת הצדיקים נמשך אור נעלה ביותר, הר"ז מפני שביום פטירתו עולה לה' כל תורתו ועבודתו שעבד את ה' כל ימי חייו.

(וע"ד מה שזכור לי שבאחת השיחות קודש של פאראד בלג בעומר לילדים, ביאר כ"ק אדמו"ר, באופן שיובן גם לילדים, מדוע עושים

שמחה ביום הפטירה של הרשב"י, וביאר זאת שזהו שכיום פטירתו של אדם עושים למעלה דין וחשבון מכל מעשיו בכל ימי חייו, וא"כ בצדיק כמו הרשב"י ע"ה, שכל ימי חייו היו כולם קודש לה', א"כ כשלוקחים ביום פטירתו את הסה"כ של כל המעשים שלו בכל ימי חייו, ועושים סה"כ, הר"ז גילוי נעלה ביותר, ויום שמחה גדולה, - ולכאורה עד"ז הוא גם הכוונה כאן באגה"ק).

והנה גם אם נפרש את האגה"ק כנ"ל, (בב' הנקודות המפורטות לעיל), ג"כ הי' מובן מדוע מביא מאגה"ק זו, הב', כי דוקא בה מודגש דבפטירת הצדיק מתגלה אור נעלה ביותר, דלכך נק' בשם הסתלקות.

אמנם כד דייקת שפיר באות זו (אות ז), ובאות שלאחריה (אות ח), נראה שמפרש את האגה"ק באופן אחר קצת, וכדלקמן:

א. דדוקא מפני שפרה אדומה נעשית בחוץ, ע"כ יכולה לברר גם גקה"ט, וכהלשון בהמאמר, דהענינים הנעשים בפנים אין יכולים לברר גקה"ט, (ואינו מבאר כ"כ הטעם בזה, אם זהו מפני שנמשך גילוי אור נעלה ביותר, לכן היא נעשית בחוץ דוקא, או להיפך - דמפני שנעשית בחוץ דוקא ביכלתה להמשיך גילוי אור נעלה כזה, ואין מבואר בהמאמר הביאור בזה, וצ"ע ובירור).

ב. וכן נראה דזה שע"י פטירת הצדיקים נמשך גילוי אור נעלה ביותר, אי"ז רק כדלעיל מפני שביום זה עורכים ס"ה מכל תורתו ועבודתו כל ימי חייו, - כ"א גם מפני זה גופא שאירע ההסתלקות (שהוא דבר בלתי רצוי, וכואב, וקשה מיתתן של צדיקים כו'), ודוקא בגלל הצער וכו', זוהי הסיבה לגילוי האור הנעלה.

דזה משמע מכו"כ לשונות בהמאמר: מזה שמביא דבענין סילוקן של צדיקים יש ב' מארז"ל א. שקשה כשריפת בית אלוקינו, וב. שקשה יותר משריפת בית אלוקינו", ולכאור' לאיזה צורך מביא מארז"ל אלו, ובפרט שאינו מבארם כלל, - מזה נראה שהעיקר בא להדגיש את הענין שקשה מיתתן של צדיקים (ולכן בהמשך המאמר באות ט נוקט בפשטות שקשה יותר משריפת בית אלוקינו).

וכן בהמשך בתחילת אות ח, כותב ד"אף שכבר היו כמה העלמות והסתרים, וכמה קושיות וענינים בלתי מובנים, הנה כ"ז לא הספיק, ובכדי שיהי' אסתלק יקרא דקוב"ה בכלהו עלמין, הי' ג"כ ענין סילוקן של צדיקים, שזה קשה לא רק כחורבן כ"א יותר מהחורבן" ע"כ,

והנה מ"ש שהיו כו"כ העלמות כו' וענינים בלתי מובנים, לכאורה כוונתו לענין ה"שואה" והשמדות ר"ל היל"ת, אבל לכאורה אינו מובן כלל, מהו הקשר בין ב' הענינים: הענין דהיו כבר כמה העלמות והסתרים. . וענינים בלתי מובנים כו', לענין "שיהי' אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין", (שמציין שזה לא הספיק, ובכדי שיהי' אסתלק כו' הי' צ"ל ענין ההסתלקות), ומדוע יהי' קס"ד דכיון שהיו כבר כמה ענינים בלתי רצויים וכו', לכן לא יצטרכו להגיע לענין ההסתלקות.

ואין לומר דכוונתו דכיון דכבר היו עונשים כ"כ חמורים, לכן נתכפרו כל העוונות, ויכול להיות אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, דא"כ הי' צ"ל הלשון מפורש, שהיו עונשים חמורים וכו', וכן שכבר נתכפר הכל וכו', ולא כותב זאת, כ"א הלשון הוא: "שהיו כמה העלמות והסתרים, וכמה קושיות וענינים בלתי מובנים", משמע, לכאורה, שכוונתו, שזה עצמו הי' צריך לזעזע את כלל ישראל (ולהביאם לתשובה עילאה וכיו"ב), וע"ז מוסיף שאעפ"כ זה לא הספיק, ובכדי שיהי' אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, הי' ג"כ ענין סילוקן של צדיקים, שזה קשה לא רק כחורבן כ"א יותר מהחורבן.

משמע מזה דכוונתו היא דע"י ההסתלקות, שהיא קשה יותר מחורבן כו', הר"ז פועל זעזוע גדול יותר וכיו"ב, ועי"ז דוקא יהי' אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין.

ועוד נראה, דבזה גופא מדמה מיתתן של צדיקים לפרה אדומה, דכשם שפרה אדומה נעשית בחוץ דוקא (שהיא לכאו' ענין בלתי רצוי ודוקא הוא פועל גילוי אור נעלה ביותר, כן גם מיתת הצדיקים, שדוקא ע"י פטירת הצדיקים (שהוא ג"כ ענין בלתי רצוי), נתגלה גילוי אור נעלה ביותר.

ואף שכ"ז הוא לכאורה חידוש גדול, אבל כך נראה לכאורה מפשטות הלשון בהמאמר, (ואולי גם מפני שהי' זה יו"ד שבט הראשון, הודגש יותר הפירוש והענין דקשה מיתתן של צדיקים כו').

ועדיין צ"ע וברור בכ"ז.



תכלית הבידורים ביצי"מ וביה"מ

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

בתו"א פרשת בא (סי' עג) וז"ל: "כי רפ"ח ניצוצים נפלו בשבה"כ ומזה נתברר בגלות מצרים ר"ב ניצוצים וע"ז נאמר וינצלו את מצרים. וז"ש וגם ערב רב עלה אתם. וכתיב רב לך" כו', עכ"ל לעניננו. ונראה שרבינו מפרש שהמלים ר"ב לך מרמזים על ר"ב ניצוצים. וצ"ל בשלמא הפסוק "וגם ערב רב עלה אתם", הוא רמז לר"ב ניצוצים שעלו אתם מארמ"צ. אבל המלים רב לך שהם המשך מהפסוק בפרשת ואתחנן (דברים ג, כו) "ויתעבר ה' בי למענכם וגו' ויאמר ה' אלי רב לך" ז.א. יש לך ר"ב ניצוצין אשר ע"כ אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה, יש לתמוה מהו הקשר ביניהם שבשכיל שיש לך ר"ב ניצוצין ע"כ אל תוסף לדבר אלי וגו' לבקש ממני עוד לעבור את הירדן?

ולהבין זה יש להקדים דהנה באמת כבר עלה במחשבתו ית' שעבוד שאר גלויות עוד במראה הסנה, וכמ"ש רש"י עה"פ (שמות ג, יד) "א-הי' אשר א-הי'", אה-י-ה עמם בצרה זאת אשר אה-י-ה עמם בשיעבוד שאר מלכויות, ע"כ. אלא ששם ביקש משה, שהשי"ת יגמור את כל הבידורים בגלות הזו ז.א. בגלות מצרים ולא יצטרכו ישראל להשתעבד עוד בשאר גלויות. (ואז יהי' מרע"ה גואל ראשון וגם גואל אחרון) וזהו מה שרש"י כותב שם בפירושו "אמר לפניו רבש"ע מה אני מזכיר להם צרה אחרת דים בצרה זו. אמר לו יפה אמרת, כה תאמר וגו'", ז.א. שהקב"ה כביכול אמר למשה, אני מוכן לציית לך על מה שבקשת לסיים את כל הבידורים של כל הרפ"ח ניצוצין שנפלו בשבירה - בגלות הזה של גלות מצרים (עיין בתו"א פרשת בא עמ' ג) אלא שאתה תראה שתתחרט על בקשתך כי עי"ז יצטרכו ישראל לסבול מאד, עד שעול הגלות והשעבוד תכבד מאד על צאוורם ע"י שיסבלו בכפלים מקושי השיעבוד. אמת שהגלות לא תתארך הרבה כי כבר הגיע זמנם להפקד אבל במעט הזמן שנשאר מהגלות יהי' כ"כ קשה עד שיהי' א"א להם לסבול את קושי השיעבוד.

ואכן כך הי' בסוף כאשר ראה מרע"ה איך שפרעה הרשע אמר "תכבד העבודה על האנשים ונרפים אתם נרפים" וגו' וכאשר ראה משה את גודל הצרות מיד נכמרו רחמיו על אחיו בני ישראל, ובא בתערומות להקב"ה וקרא מעומק לבבו "למה הרעותה לעם הזה" וגו' אמר לו הקב"ה, "הלא אמרתי לך שתתחרט, א"כ אכן חזרת בך ואתה

מתחרט על מה שבקשת ממני לגמור כאן את כל הביאורים של הרפ"ח ניצוצין א"כ יהיו מוכרחים להשתעבד בשאר גלויות" ועיי"ז (שמות ו, א) "עתה תראה אשר אעשה לפרעה" וכותב רש"י "העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי שבעה אומות כשאביאם לארץ" ע"כ.

וכאן כבר נרמז למשה שלא יוכל להכניסם לארץ כי מכיון שאמר "למה הרעותה" והוצרך הקב"ה להפסיק את השיעבוד מיד, ונמצא שנשארו פ"ו ניצוצות שלא התבררו עדיין והוצרכו להשתעבד בשאר גלויות בכדי לברר אותם הפ"ו ניצוצין שנשארו, וא"כ ע"כ לא הי' אפשר כבר למשה להכניסם לארץ כי אילו הכניסם מרע"ה ובנה להם את בית הבחירה אז כבר לא הי' חרב ולא הי' אפשרות להיות עוד גלות, וכדאי' בגמרא סוטה ט, א: "משה ודוד שלא שלטו שונאיהם במעשיהם" וכו' וד"ל, עיי"ש. וע"כ נגזר כאן על מרע"ה שלא יכניסם לארץ וד"ל.

ולמרות כ"ז "ועם כי דיבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעותה לעם הזה" (רש"י על הפסוק "וידבר אלקים אל משה" וגו') קרוב הדבר שמשה רבינו פעל בטענותיו, כי מיד אחרי זה התחילו המכות לבוא על מצרים ופסק השיעבוד והתחיל הגאולה. (ומכ"ז רואים את גודל אהבת ישראל של משה רבינו כי מסר נפשו ממש עליהם.)

ובזה יובן טעם גודל התשוקה אצל מרע"ה ליכנס לארץ עד שהתפלל תקט"ו תפילות כמספר "ואתחנן" ובקש "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה ואת ההר הטוב הזה והלבנון" ורצה לבנות את בית הבחירה כדי שלא יהי' עוד גלות, וז"ש "ואת ההר הטוב הזה והלבנון" שמרמז על בהמ"ק (עיי' רש"י שם) עד שאמר לו הקב"ה, "מה אתה מתחנן כ"כ הרבה להכניסם לארץ? הלא ידעת ש"רב לך" כלומר יש לך רק ר"ב ניצוצות א"כ נשארו עוד פ"ו ניצוצות להשלים את הביאורים א"כ א"א לך להכניסם לארץ כי אלו הפ"ו ניצוצות יתבררו ע"י מלכא משיחא דוקא. וא"כ "אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה." כי הלא אתה בעצמך הסכמת לזה עדיין במצרים ואין לך עוד מה להתאמץ בתפילה.

ועכשיו מוכן לנו כבר בטוב טעם מהו הקשר במילים רב לך למה שנאמר למעלה מזה "ואתחנן אל ה'" וגו', ובה ג"כ מוכן למה מביא אדה"ז בתו"א את שני הפסוקים של "וגם ערב רב עלה אתם" וגו' ופסוק "רב לך" ביחד כי שניהם עולים בקנה אחד, וד"ל.

ויומתק מה שמרומז שם בבעל הטורים על "ורוח א-לוקים מרחפת" זה רוחו של משיח, כי הבירורים של הרפ"ח ניצוצין יושלמו ע"י משיח בן דוד דוקא כנ"ל, וכך עלה במחשבה מיד בתחילת הבריאה, ודו"ק.

(ועוד י"ל בד"א שמרע"ה לא התפלל לבטל הגזירה של "לא תעבור את הירדן הזה" כי ידע עכשיו שכבר נגזרה הגזירה על זה כבר משעת יצ"מ, והוא רק התפלל שימחול לו הקב"ה על אותו עון של "שמעו נא המורים וגו' ויען לא האמתם בי" וגו' וע"ז אמר לו הקב"ה "רב לך" וגו' אין לך מה להוסיף להתפלל ע"ז כי כבר מחלתי לך, אבל הגזירה במקומה עומדת.)

וא"ת לכאורה הרי כאשר הקב"ה אמר "א-הי אשר א-הי" ורמז כבר אז שזה לא יהי' גלות האחרון זה ושיצטרכו בני"י לגלות עוד פעם, א"כ הרי כבר אז נגזרה הגזירה של "לא תעבור את הירדן הזה", כי הי' בלתי אפשרי למרע"ה להכניסן לארץ ישראל וכנ"ל, ולמה לא רמז לו הקב"ה אז שלא יכנס לארץ ישראל? ומדוע המתין עד שאמר "למה הרעותה?"

ולתרץ את זה י"ל בד"א בב' אופנים. א. כי לפני זה כתוב (ג, ח) "וארד להצילו וגו' ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ זבת חלב ודבש" וגו', להצילו ולהעלותו דייקא, ולא כלל מרע"ה עמהם ועדיין לא כתוב, ובמילא עדיין לא ידעינן בכלל שמרע"ה צריך להביאם לארץ ישראל, א"כ אין מקום לגזור גזירה שלא יכניסם לארץ שהרי לא עלה בדעתו אפי' שהוא יכניסם. אבל אחרי כן כשכתוב (שמות ג, יז) "ואמר אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני החתי והאמורי וגו'" אעלה אתכם דייקא, כי כבר כלל את מרע"ה עמהם לביאת הארץ, ואז כבר שייך לגזור את הגזירה שלא יביאם לארץ כו' ודוק.

ב. כי לפי מה שנתבאר לעיל, כל זמן שלא אמר "למה הרעותה" הי' בדעתו של מרע"ה לגמור את עבודת הבירורים פה במצרים ולא יצטרכו עוד גלות. ורצה להכניסם לארץ ולבנות את בית הבחירה כנ"ל. ורק אחרי שאמר "למה הרעותה" ובראותו את גודל השעבוד אז הוצרך להתודות על גודל טעותו וראה שלא יוכלו לגמור עכשיו את עבודת הבירורים, אז נתברר הענין שלא יוכל להכניסם לארץ וכנ"ל.

גם י"ל כי כאשר מרע"ה אמר להקב"ה "שלח נא ביד תשלח" ומיד אחרי זה כתוב "ויחר אף ה' במשה" (עיי"ש ברש"י) אז עלה במחשבה

לגזור את הגזירה שלא יכנס לארץ, אלא שהמתין לו עד שאמר למה הרעותה וגו'.

ועוד י"ל בד"א כי כאשר אמר מרע"ה "רבש"ע מה אני מזכיר להם צרה אחרת דיים בצרה זו" כו' (עיין רש"י שמות ג, יד) התכוון מרע"ה לבקש להכניסם מיד לארץ ולבנות את ביהמ"ק ושהוא יזכה להיות גואל ראשון וגואל אחרון. והסכים הקב"ה על ידו ונתן לו הקב"ה מבוקשו. ומובן שכאשר זכה לזה אז מיד התחילה רוח חדשה לפעם בקרבו, ונתעלה במדריגה עד כדאי' בגמרא שמשה ודוד לא שלטו שונאיהם במעשה ידיהם (עי' סוטה ט, א) וא"כ אילו הי' נכנס מרע"ה לארץ ובונה את בית המקדש לא הי' נחרב לעולם ולא הי' יכול להיות עוד מציאות של גלות, וזה בלתי אפשרי מכיון שלא גמרו את עבודת הבירורים עדיין. נמצא שעליהו במדריגה הנעלית הזו גרמה לו את הקלקלה שלא הי' יכול ליכנס לארץ.

ועוד י"ל בד"א שמטעם זה ג"כ לא הי' יכול להיות בנין ביהמ"ק ע"י דוד, כי אילו הוא הי' בונה את ביהמ"ק ג"כ לא הי' נחרב לעולם, והוצרך- בלית ברירה- להיות נבנה ע"י שלמה בנו, וד"ל.

נמצא שכאשר אמר הקב"ה "א-הי' אשר א-הי'" לא הי' עדיין מניעה למרע"ה להכניסם, כי עדיין לא נתעלה במדריגת גואל ראשון וגואל אחרון, ובמילא עדיין לא נתעלה במדריגת לא שלטו שונאיהם במעשה ידיהם, וכנ"ל, אבל מכיון שנתנה לו מדריגה זו אז משמים מיהב יהבי משקל לא שקלי כדאיתא בגמרא תענית ואז נשאר לו מדריגה זו לעולם, וא"כ מיד כאשר אמר "למה הרעותה" נרמז לו שלא יוכל כבר להכניסם לארץ וכנ"ל וד"ל.

ומכ"ז יובן לנו ויומתק לנו מאד מה אדה"ז בתו"א מביא את הפסוק "רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה" ביחד עם הפסוק "וגם ערב רב עלה אתם" כי בשניהם מרומז ענין הזה של הבירור של ר"ב ניצוצות, ודו"ק היטב.

ועכשיו יובן לנו בתוס' ביאור מ"ש אדה"ז בתניא בשם הע"ח שעה"ז הוא תכלית הבירור, כי הפ"ו ניצוצות נפלו למטה מטה ונשארו בהקליפות עד סוף הגלות ואז דוקא יהי' תכלית הבירור ע"י משיח צדקנו כב"א.



בד"ה 'ביום עשתי עשר' גו' [גליון]

הרב שניאור זלמן דובינסקי

ראש ישיבת תפארת בחורים - מוריסטאן

בגליון תתצח (עמ' 110) כתב הרב ש.ז.ש.ה.כ.: "במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום (קונטרס יא ניסן ה'תשמ"ט) מבאר בסעיף ד' "דמזה שהמדרש מביא לענין בחירת ישראל בהקב"ה ממלך ודוכסין, אף שבהמשך, הדוכסין הם בעלי בחירה, שלכן מסתבר לומר שהבחירה בהדוכסין יכולה לגרום שישפיעו יותר לאלו שבחרו בהם, [דלא כבהנמשל], מובן, שזה שהפקח אמר אנא נסיב מלכא הוא מפני שעבודת המלך היא חשובה אצלו יותר מהתועלת (ההשפעה) שיהי' לו ע"י השרים. ומזה מובן גם בהנמשל, דעיקר הטעם על זה שאוה"ע עובדין לחמה וללבנה וכו' וישראל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא מפני שאוה"ע, העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך".

והנה בסעיף ה' מוכיח מדברי המדרש "דזה שישראל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך". ובהערה 38 מציין "כנ"ל סעיף ד'".

וצריך להבין, מדוע משנה הראי' מהמדרש שזה שהפקח בוחר בהמלך ולא בתועלת, שבס"ד מדייק זה, מזה שהמדרש מביא משל ממלך ודוכסין אף שבהמשל הדוכסין הם בעלי בחירה, כנ"ל. ובס"ה מביא מדברי המדרש דזה שישראל אין עובדין אלא להקב"ה מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי". ע"כ דברי הרב הנ"ל.

הביאור בזה בפשטות:

אחרי שנבין ההבדל הגדול שבין החידוש ומה שבא לשלול בסעיף ד', להחידוש ומה שבא לשלול בסעיף ה', יתורץ הכל בפשטות. שבסעיף ד' בא לחדש, שהחידוש באנא נסיב מלכא, אינו רק בנוגע לשלילת הטעות של העובדי כו"מ המבואר בסעיף ג', שהם לא ידעו שהכו"מ הם כגרון ביד החוצב בו, משא"כ ישראל יודעים האמת. אלא שיש כאן חידוש יותר גדול באנא נסיב מלכא, שזה בא לשלול ריבוי השפעה. דישראל מוכנים לוותר על ריבוי השפעה מצד זה שבחרים בהקב"ה. אבל מובן בפשטות, וכן מוכח מהמאמר, שגם לאחרי החידוש של סעיף ד', עדיין אין זה שולל החידוש של אנא נסיב מלכא

שבסעיף ג'. דהא והא אית להו. דבמעלת ישראל ב' ענינים, זה שיש להם גודל הדעת שמכירים שכל הכו"מ הם כגרזן ביד החוצב בו, וגם שבוחרים בהקב"ה עד שמוכנים לוותר על ריבוי השפעה. וכן לאיך גיסא בהטעות של אוה"ע ב' ענינים, זה שטועים וחושבים שיש להכו"מ בחירה, וזה שהעיקר אצלם הוא לקבל ריבוי השפעה ובלי עבודה וביטול.

הנה בנוגע לענין הא' שישאל מכירים שהכו"מ הם כגרזן ביד החוצב בו, אאפ"ל שזה סותר הכתוב חלקי הוי' אמרה נפשי. דמה שמוכיח בסעיף ה' מדברי המדרש "דזה שישאל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך", אין שייך להמבואר בסעיף ג'. דזה שישאל בוחרים בהמלך בסעיף ג', הרי"ז מצד שמכירים האמת שהכו"מ הם כגרזן ביד החוצב בו, ואין זה מפני התועלת שיהי' להם מזה, ויכול להיות שזהו מצד ש'העיקר לעבוד את המלך'.

אולם בהמאמר מוכח ממה שיש לדייק בהמשל שבהמדרש, שמסתבר לומר שיש גם עוד ביאור לזה שאוה"ע בוחרים בכו"מ וישאל בוחרים בהקב"ה. "דמזה שהמדרש מביא משל לענין בחירת ישראל בהקב"ה ממלך ודוכסין . . . שלכן מסתבר לומר שהבחירה בהדוכסין יכולה לגרום שישפיעו יותר לאלו שבחרו בהם . . . מוכן, שזה שהפקח אמר אנא נסיב מלכא הוא מפני שעבודת המלך היא חשובה אצלו יותר מהתועלת (ההשפעה) שיהי' לו ע"י השרים. ומזה מוכן גם בהנמשל, דעיקר הטעם על זה שאוה"ע עובדין לחמה וללבנה וכו' וישאל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא מפני שאוה"ע, העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך".

אמנם בסעיף ה' שמבאר הענין של כולו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף בב' אופנים, הרי כאן בסעיף ה', שולל אופן הא' לגמרי'. דאופן הא' הוא שבוחרים בהמלך מצד התועלת שיקבלו מזה לע"ל. ואופן ב' הוא שזה שבוחרים בהמלך הוא לא מצד התועלת שיקבלו מזה אלא מצד המלך עצמו. ובנוגע לשלילת אופן הא' מבאר כאן "דזה שישאל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך".

וכאן אי אפשר לשלול אופן הא' של סעיף ה' ע"י הסברה שבריש סעיף ד' "דמזה שהמדרש מביא משל לענין בחירת ישראל בהקב"ה ממלך ודוכסין . . מובן גם בהנמשל, דעיקר הטעם על זה שאוה"ע עובדין לחמה וללכנה וכו' וישראל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא מפני שאוה"ע, העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך". שהרי גם לפי המשל של דוכסין שיש להם בחירה, הרי אלו שבוחרים בהדוכסין הרי"ז בשביל התועלת שבזה, והפקח שבוחר בהמלך, הרי י"ל שבחירתו בהמלך הרי"ז ג"כ מצד התועלת בהבחירה בהמלך. דאין שום הכרח מהמשל שזה שהפקח בוחר בהמלך הרי"ז מצד עצם המלך, שהרי יתכן לומר שבוחר בהמלך מצד החשבון של תועלת לתווך ארוך - 'מה שיהי' בעתיד'. ולכן בשביל לדחות אופן הא' שבסעיף ה' הרי"ז לא מצד המשל אלא מצד הנמשל, מזה שהמדרש מביא הפסוק חלקי הוי' אמרה נפשי.

ומה שמבואר בסעיף ד' "דמזה שהמדרש מביא משל לענין בחירת ישראל בהקב"ה ממלך ודוכסין . . ומזה מובן גם בהנמשל, דעיקר הטעם על זה שאוה"ע עובדין לחמה וללכנה וכו' וישראל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא מפני שאוה"ע, העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך". דלכא' מפורש כאן דמהמשל של דוכסין יודעים שאצל ישראל "העיקר הוא לעבוד את המלך"? ! הנה הביאור בזה הוא, כוונת המדרש בפשטות, בזה שמביא בהמשל שהפקח אמר אנא נסיב מלכא, הרי"ז בשביל לבאר ש"אצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך", וכן הוא גם לפי המסקנא. אבל לאידך גיסא אין הוכחה מהמשל שבהמדרש שהבחירה בהמלך אינה משום התועלת שבזה. דמה שאפר להוכיח מהמשל שבהמדרש הוא רק שזה שאוה"ע בחרו בהכו"מ הרי"ז משום ש'העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה', דאל"כ לגמרי אינו מובן המשל, למה בחרו בהדוכסין ולא בהמלך? ! אבל בנוגע לישראל, זה שהם בחרו בהקב"ה, וכן בהמשל זה שהפקח בחר בהמלך, אין הכרח לא בהמשל ולא בהנמשל, שזה שהפקח בוחר בהמלך וכן זה שישאל בוחרים בהקב"ה, הרי"ז מצד עצם המלך, ולא מצד החשבון של התועלת לע"ל וכו"ל. ולכן כשבא לבאר בסעיף ה' דברי הפקח 'כולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף', הרי מזה משמע לכא' שגם להפקח יש חשבון של כדאיות ותועלת, וזהו שמבאר בתחילת סעיף ה'. אלא שבחלק ה' של

סעיף ה' דוחה פירוש זה, אבל בהדגשה - לא מצד המשל שבהמדרש, אלא מצד הפסוק חלקי הוי' אמרה נפשי שמובא בהנמשל.

עוד כתב הנ"ל בנוגע לסעיף ד': "אבל גם לביאור זה, עדיין רוצים השפעה, וכמפורש בסוף סעיף ד". וכנראה שכוונתו בזה היא, שיש כאילו נאמר 'חסרון' בזה ש"עדיין רוצים השפעה", שלפי"ז אינם 'בוחרים בהקב"ה במלך' בשלימות. ואני לא ראיתי דבר כזה בסוף סעיף ד'. וכנראה שכוונתו היא ממה שנאמר שם "וחכיב להם יותר ההשפעה המצומצמת שנמשכת מהקדושה", דמזה רוצה להוכיח "עדיין רוצים השפעה" ואינם בוחרים בהקב"ה במלך בשלימות. אבל אין כאן הוכחה ברורה. שזה שיש רצון להשפעה שנמשכת מהקדושה, אין זה סותר בחירה בהקב"ה מצד המלך עצמו. והרי כ"א - גם הפקח שבוחר בהמלך ובשלימות, מתפלל לרפואה פרנסה וכו'. ואפי' זה שנמצא בדרגות איך וויל ניט דיין ג"ע וכו', הרי גם הוא מתפלל לברכות גשמיות. וזה שתפלה לברכות גשמיות אינו סותר לביטול בשלימות, כבר מבואר בכמה שיחות (עיין לקו"ש חכ"ט שיחת ר"ה, ובעוד כמה שיחות) בנוגע לתפלה ובפרט בנוגע להבקשות שמבקשים גשמיות בר"ה וכו'.



רמב"ם

בענין אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הלכות קריאת שמע פ"ג ה"ה כתב, "דברים של חול מותר לאמרן בלשון קדש בבית הכסא, וכן הכנויים כגון רחום וחנון ונאמן וכיוצא בהן מותר לאמרן בבית הכסא, אבל השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקין אסור להזכירן בבית הכסא ובבית המרחץ ישן, ואם נודמן לו להפריש מן דבר האסור בבית המרחץ או בבית הכסא מפריש ואפילו בלשון קודש ובעניני קודש".

ובכסף משנה שם, "אבל השמות המיוחדים וכו' - תמיהא לי מילתא דרבינו טובא שלא הזכיר שאסור לומר שלום בבית המרחץ ובהדיא אמרינן בפ"ק דשבת (י, ב) אמר רב המנונא משמיה דעולא אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ שנאמר ויקרא לו ה' שלום אלא מעתה הימנותא נמי אסור דכתיב האל הנאמן והא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב שרי למימר הימנותא בבית הכסא התם שם גופיה לא איקרי הכי דמתרגמינן אלהא מהימנא הכא שם גופיה אקרי שלום ולמה כתב רבינו שמות המיוחדים ותו לא ולא אשכחן התם מאן דפליג עליה אדרבא ברייתא מסייעא ליה. וכן בלחם משנה שם בהלכה ג' ומכל מקום יש לתמוה על רבינו ז"ל למה לא הזכיר דין שאלת שלום דאמרו שם בברייתא דאסור בבית השלישי אבל בראשון ושני מותר ופירשו בגמרא שם הטעם משום שנאמר ויקרא לו ה' שלום. וקשה עוד מזה שכתב למטה אבל השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקים וכו' משמע דשלום דלא הואי משמות שאינן נמחקים דמותר לאומרו בבית המרחץ וצ"ע".

בפירוש המשנה לרמב"ם מסכת ברכות פרק ט - לפי תרגום הרב קאפח - כתב, "וכיון שהזכיר בכלל התקנות שהתקינו שיהא אדם שואל בשלום חברו בשם ה' לפי שמלת שלום עשאוה משמותיו של הקב"ה, לפיכך בא להביא ראיה שזה מותר מבוועז שאמר ה' עמכם והשיבוהו הם יברך ה'". וכפי מה שמצינו בפיה"מ שלנו הגירסא היא "מפני שמלת שלום הוא שם משמות הקב"ה".

והנה, בחידושי הר"ן במס' שבת דף י בד"ה 'דשם גופיה אקרי שלום' כתב, "שנא' ויקרא לו ה' שלום. וכתב רבינו יחיאל ז"ל דמהכא שמעינן שאסור לכתוב באגרת שלומים שלום, דשם קדש הוא. ומצוי אדם לזורקן באשפה ובמקומות המטונפים. וכן אנו נוהגים שלא לכתוב שלום שלם. וקשיא לי אמאי לא מני לשלום באותן שמות של הקב"ה שמונה במס' שבועות (לה) וצ"ע".

ובתוס' סוטה י, א, "אלא מעתה לא ימחה - תימה לרבי מאי שנא משלום דאמר בפ"ק דשבת (דף י, ב) אמר רב המנונא משמיה דעולא אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ משום דשם גופיה איקרי שלום כדכתיב ויקרא לו ה' שלום ולא קא חשיב ליה במס' סופרים (פ"ד) בהדי שמות שאין נמחקין ונראה דתנא ושייר ועדיף מחנון ורחום דאמר בפרק שבועת העדות (שבועות דף לה, א) דנמחק דלא אשכחן שקרא הקב"ה שמו כך חנון והכא פריך אהא דקאמר על שמו

של הקב"ה נקרא משמע דשמו נקרא כך והיינו דקא דחי אלא מעין שמו כמו חנון על שם שהוא חונן ומרחם על בריותיו".

וראיתי מובא בשם תשו' הרדב"ז ח"א (סי' רכ) שכתב, "שאלת ממני ע"מ שנהגו שלא לכתוב שלום מלא בכתבים, תשובה, יפה הם עושים, לפי שהוא שמו של הקב"ה שנא' ויקרא לו ה' שלום. וכיון שהכתבים אין נזהרים בהם לשמרם אלא משליכים אותם לכן כותבים אותו חסר וכו'". אבל בתשו' הרא"ש (כלל ג סי' טו), כתב וז"ל: "ולא מצינו מי שאוסר למחוק שלום. ובכל האגרות כותבים שלום וזורקים ונמחקים וכו'. שאע"פ שהשם עצמו נקרא שלום, כיון שאינו שם העצם אלא ע"י הפעולה נקרא כך הו"ל כחנון ורחום ארך אפים וכו'. וכ"ש שלמה שאינו קדוש אלא בשביל שהשלום שלו שהוא נמחק".

הרמ"א ביוורה דעה סימן רעו סעיף יג כתב, "ואסור לכתוב שם לכתחלה שלא בספר, דיוכל לבא לידי בזיון, ולכן נזהרין שלא לכתוב שם באיגרת". ויש נזהרין אפילו במלת שלום, שלא לגמור כתיבתו (מהרי"ל בשם התשב"ץ).

ובפתחי תשובה שם ס"ק כח, עיין בש"ת בא"ח סימן פד סק"ב שכתב דבכר"י סימן פה כתב "דרובא דעלמא אין נזהרים כו" ע"ש. ועיין בתשו' רדב"ז החדשות סימן רב ר"כ שכתב "דמה שיש ליזהר היינו בזמן שאילת שלום דבאותה שעה מתכוין לתת שלום לחבירו מאת בעל השלום כמו שאמר בועז לקוצרים ה' עמכם אבל אם בא לכתוב שיש שלום בעולם או בין פלוני לפלוני וכיוצא בזה שהוא ספור דברים אין צריך ליזהר שהרי אינו מכוין לשם ולא חייל עליה קדושה ולהכי מותר לכתוב מלת אמת" עכ"ד.

ועיין בשפת אמת שכתב לתרץ קושיות הר"ן והכ"מ הנ"ל, "ולכאורה הי' נראה דהטעם דאסור ליתן שלום בביה"מ ע"פ מ"ש בסוף ברכות התקינו כו' שלום חבירו בשם א"כ נראה דבתיבת שלום הי' התקנה דהוא ג"כ שם וכן מצאתי להדיא שם בפ"י המשניות להרמב"ם, וכדבריו נראה, דהא מצינו בגמ' שאילת שלום לרב שלום עליך רבי כו' א"כ משמע דלא אמרו יותר. וקשה הלא התקנה הי' לשאול בשם וצ"ל דשלום הוא השם ולפ"ז א"ש דנהי דאינו שם גמור אלא כמו חנון ורחום מ"מ הא האמירה הוא להזכיר שמו ית' ול"ד לנאמן דמותר להזכיר בביה"כ משום דלא הוי אלא כדברי חול הנאמרים בלשון קודש משא"כ במכוין להזכיר שמו ית' נראה דודאי אסור אלא דלפ"ז צ"ע תי' הגמ' שלום גופי' שם הוא הא גם רחום אי

יאמר אותו לשמו ית' ודאי ג"כ אסור דלא מיקרי דברים של חול כיון שחפץ להזכיר שמו ואולי י"ל דנאמן כיון דאינו שם כלל רשאי להזכיר גם בכה"ג כמו להזכיר שבחו בלע"ז דנראה דמותר ואם הי' אפשר לומר הפי' בגמ' ג"כ כנ"ל כטעם שכתבתי משום שחפץ להזכיר שמו יתיישבו דברי הרמב"ם מה דלא הביא האי דינא דהא פשיטא ולא הוצרך להודיענו כיון שכי' דדברי חול רשאי להזכיר בלה"ק ממילא משתמע דברוצה לומר לה"ק בעצמו להזכיר שמו ית' אסור".

ולפי דבריו יוצא שהרמב"ם סובר דאסור לומר שלום בבית המרחץ רק שלא הביאו משום דפשוט הוא ורק דלענין מחיקת השם סבר דמותר למחקו ע"ש.

ואולי אפ"ל בדעת הרמב"ם, דסובר דסוגיא דידן בשבת חולק על סוגיית הגמרא במס' שבועות לה, א: "אלו הן שמות שאין נמחקין: כגון אל, אלהיך, אלהים, אלהיכם, אהיה אשר אהיה, אלף דלת, ויוד הי, שדי, צבאות הרי אלו אין נמחקין; אבל הגדול, הגבור, הנורא, האדיר, והחזק, והאמין, העוז, חנון ורחום, אך אפים, ורב חסד - הרי אלו נמחקין".

וסובר הרמב"ם דמאחר שאין שלום משמות הנמחקים אין איסור לאומרו בבית המרחץ. ונמצא דהרמב"ם מסכים עם התוס' והר"ן דצריכין להיות תלויין זב"ז או דיהי' אסור למחוק ואסור לומר או מותר למחוק ומותר לומר.

והנה יש להוכיח כן מדברי הרמב"ם עצמו. דבהל' ק"ש כתב, אבל השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקין אסור להזכירן בבית הכסא ובבית המרחץ ישן. והנה ראינו שהרמב"ם הדגיש "השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקין" בנוגע האיסור להזכירן. וא"כ לכאורה מוכרח שאין כוונתו לשם שלום. ורואין מדבריו שתלאן זב"ז היינו שאינן נמחקין ואיסור להזכירן.

ויל"ע בדברי הרמב"ם אם כוונתו רק להורות איזה שמות אסור להזכירן הו"ל לכתוב "השמות שאינן נמחקין" ול"ל להוסיף "השמות המיוחדים". ובפרט לפי דברי הכ"מ פרק ב' מהל' עבודת כוכבים שכתב על דברי הרמב"ם בהל' ט בנוגע מגדף - ש"אינו נסקל עד שיברך בשם מן השמות המיוחדים". וכתב: "ומ"ש רבינו עד שיברך בשם מן השמות המיוחדים. ענינו השמות שאינן נמחקים. ומיוחדים דנקט היינו המיוחדים שלא להמחק". הרי דהמילים "שמות מיוחדים"

ו"אינן נמחקים" היינו הך וא"כ למה כתבן כאן בהל' ק"ש מאחר שכתב בפירוש שמות שאינן נמחקים.

ואפ"ל, דהנה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ו' הל' א' כתב, "כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום שהוא לא תעשון כן לה' אלהיכם. ואח"כ בהלכה ב' כתב, ושבעה שמות הם, השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש, או הנכתב אדני, ואל, אלוה, ואלהים, ואלהי, ושדי, וצבאות, כל המוחק אפילו אות אחת משבעה אלו לוקה". ובהלכה ה' ממשיך, "שאר הכינויין שמשבחין בהן את הקב"ה כגון חנון ורחום הגדול הגבור והנורא הנאמן קנא וחזק וכיוצא בהן הרי הן כשאר כתיבי הקדש ומותר למוחקן".

ויל"ע בדבריו, א. - למה לא כתב כאן בכלל הלשון "שמות מיוחדים" מאחר שזהו עיקר המקור להענין - וכמו שביאר הכ"מ. ב. - גם יש לעיין בלשון שכתב הרמב"ם "שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה". למה כתב התיאורים "הקדושים - הטהורים" הרי העיקר היא שהם השמות שנקרא בהם הקב"ה. והרי אין דרך הרמב"ם רק לכתוב מליצות בכדי.

ואולי אפ"ל דקושיא ב' מתרצת קושיא א'. והיינו דסיבת השתמשות הרמב"ם במילים הקדושים הטהורים, היא להורות מעלת שמות המיוחדים שאינם נמחקים. היינו שהם קדושים וטהורים ואין להם שום השתמשות אחרת. וזהו הנפקא מינה בין שמות אלו לכינויין שלא חל עליהם התואר קדושים וטהורים מאחר שיכולים להשתמש בהן לדברי חול ג"כ. וממילא אינם מובדלים היינו קדושים וטהורים. ולפ"ז זהו הסיבה שלא הזכיר דוקא ענין שמות מיוחדים בהל' ע"ז, משום דכבר כתב "קדושים וטהורים" שהם יותר מבוארים בטעם איסור מחיקת השם.

ולפ"ז אפ"ל דמ"ש הכ"מ דשמות מיוחדים ר"ל "היינו המיוחדים שלא להמחק" היא רק שם בהל' עכו"ם דלא כתב המילים "שאינן נמחקים" משא"כ במקומות שכתב שניהם אז כוונתו במילה מיוחדים היינו שהם מיוחדים לה' בלי השתמשות אחרת כמו "קדושים וטהורים". וכלשון אדה"ז או"ח סימן פה סעיף ג' "שמות המיוחדין להקב"ה". וכן להלן בדבריו כשתיאר שם שלום כתב "שמות ג"כ למחקו ואעפ"כ כיון שהקב"ה נקרא בו אף על פי שאינו מיוחד לו

אסור להזכירו". היינו דענין שם שלום דמותר למחקו הוא משום שאינו מיוחד לו. והרמב"ם סובר דמחיקה ואמירה בבית המרחץ אחד הם.

והנה בעצם הסברא לפי אותן שיטות המחלקות בין מחיקת השם ואמירת השם בבית המרחץ, י"ל לפי דברי אדה"ז שם שכתב, "שמות המיוחדין להקב"ה והן ז' שמות שאינן נמחקין אסור להזכירן שם אפילו בלשון חול דהיינו שם שהקב"ה נקרא בפי כל עם ולשון שיהיה (כגון גא"ט בל"א או בוג"א בלשון פולין ורוסיא) שאף ששם זה אין בו קדושה באותיות כתיבתו ומותר למחקן, מכל מקום יש בו משום בזיון בהזכרתו במקום טינופת כמו בהזכרת שלום שמותר ג"כ למחקו ואעפ"כ כיון שהקב"ה נקרא בו אף על פי שאינו מיוחד לו אסור להזכירו כשמתכוין על ענין השלום כמו שנתבאר סימן פד כ"ש שמות המיוחדים לו בלשונות הנכרים שלכמה דברים דינם כשמות שבלשון הקודש".

מדבריו נראה שמחיקה והזכרה בבית המרחץ הם ב' דינים שונים. מחיקה תלוי בחלות קדושה באותיות הכתב, ולזה לכאורה צריכים שמות המיוחדין להקב"ה. הזכרה בבית המרחץ תלוי בבזיון, ולזה צריכין רק שיהא בזיון בהזכרתו, ולזה לא בעינן קדושה באותיותי' כ"א שמילים אלו משתמשים לשם ה' יש בה בזיון. ועכ"כ שאדה"ז בסימן פד הביא שאלה בנוגע אדם ששמו שלום. וכתב, "יש אוסרין לקרות בשמו אלא בלשון (לע"ז), ויש מתירין כיון שאין מתכוין על ענין השלום אלא להזכרת שמו של אותו אדם (ובדברי סופרים הלך אחר המיקל וכן נוהגין)". וא"ש לפי הנ"ל שיש חשש בזיון אולי משום דלא הכל ידעו מאי קאמר. ומ"מ פסק להקל.

ולפ"ז נאמר דהרמב"ם דסובר דב' הדינין תלויין זב"ז היא משום דס"ל דדינא דהזכרה ג"כ תלוי בקדושת השם ולא משום בזיון ודוק.

והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע בסוד שיח עם האדמו"ר הפני מנחם מגור בעת ביקורו ביט טבת ה'תשמ"ב, דיבר עמו אודות השם שלום. והפנ"מ אמר אז דמאחר ששמו של הקב"ה שלום לכאורה צ"ל שענין השלום אינו תלוי במחלוקת רק שהיא שם לעצמו כמו שהיא אצל הקב"ה עצמו.

וכ"ק אדמו"ר השיב דשם דוקא מורה על הזולת, ודימה שם שלום לשם צבאות, שהיא כאשר יוצא למלחמה. והוסיף, דמאחר ששלום אינו מן השמות הנמחקים וצבאות היא מהשמות שאינם נמחקים, א"כ

אם צבאות היא רק בשייכוות לזולת, עאכו"כ שלום היא רק בשייכות לזולת. ע"כ.

מדברי כ"ק אדמו"ר משמע, שענין שייכותו להזולת, שייך לענין של מחיקה. היינו מלבד מ"ש שהוא מיוחד להקב"ה יש גם לידון על זה שהוא שם השייך להזולת. ר"ל דמזה ששייך אל הזולת יש מקום לומר שהוא נמחק.

ושם גם דיבר אודות זה דאדה"ז לא כתב שלום בשלימות רק שלו, ואמר שראה "דבר פלא אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר שישנם מכתבים שבהם כתב תיבת שלום בשלימותה". ועיין שם.



מעביר ד"א ברה"ר

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קאליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות שבת (יב, יד) "המעביר חפץ מתחילת ארבע לסוף ארבע ברשות הרבים, אעפ"י שהעבירו למעלה מראשו חייב".

והשיג ע"ז הראב"ד, "אין זה הפירוש נכון למה שאמרו (שבת ט, א) דרך עליו - (היינו שהרמב"ם מפרש כפירש"י שם דרך עליו שהגביהו למעלה מעשרה דלא שליט בי' אורא דרה"ר והוי מקום פטור וחייב כי אנחיה לסוף ד' אמות ואע"ג דדרך מקום פטור הלך) אלא כך פירושו (כפירוש ר"ח מובא בתוס' שם) האדם עומד במקומו ונוטל חפץ מצד ימינו ומניחו בצד שמאלו לסוף ארבע אמות, אעפ"י שכשהגיע נגד עצמו הרי הוא כמי שהניחו באמצע שהוא מקום פטור כיון שלא הניחו חייב. ואם הניחו או שעכבו בידו שם מעט פטור כמו שאמרו (שם ח, ב) אדם עומד על האסקופה נוטל מבעה"ב וכו'". עכ"ל הראב"ד.

היינו דהרמב"ם מפרש דברי רבא במס' שבת המעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד' ברשות הרבים אעפ"י שהעבירו דרך עליו חייב, היינו שהגביהו החפץ למעלה מי' ומ"מ חייב כיון דהעקירה היתה בתחילת ד' וההנחה לסוף ד'. והראב"ד מפרש דרך עליו שהעביר החפץ נגד גופו, ומ"מ אי לא נח החפץ זה שמעבירו נגד גופו לאו הנחה מקרי.

ועי' בספר מי טל מלאכת הוצאה, סי' כח - שמבאר בזה דנחלקו הרמב"ם והראב"ד, ביסוד איסור מלאכת מעביר ד' אמות ברשות הרבים, דהרמב"ם סב"ל כמו שכתב לעיל ה"ח: "וכן למדו מפי

השמועה שהמעביר ברשות הרבים מתחילת ארבע לסוף ארבע הרי הוא כמוציא מרשות לרשות וחייב, והיינו דחיובא דמעביר ארבע אמות מרשות הרבים, הוא משום דכיון דד' אמות של אדם קונות לו וכו', א"כ מעביר ד' אמות ברה"ר הוה כמוציא מרשות לרשות וא"כ חייב על העקירה מתחילת ארבע, וההנחה לסוף ארבע ולא איכפת לן אם עבר דרך מקום פטור, כמו מוציא מרה"י לרה"ר שחייב הגם שעבר באמצע במקום פטור כמבואר בדף ה, א.

אבל הראב"ד סב"ל כמבואר בתוצאות חיים בארוכה, דחיובא דמעביר ד"א ברה"ר הוא עיקר זה שהחפץ הולך ד' אמות ברשות הרבים, - וזה שצריך עקירה והנחה זה רק כדי שתהא מלאכה כדרכה. אבל עיקר חיובא דמעביר ד"א ברה"ר הוא רק על עצם ההעברה, ולכן סב"ל להראב"ד דאי אפשר לפרש דרך עליו למעלה מי, דהרי אם מעביר החפץ למעלה מי"ה פטור לדעת הראב"ד, דחסר המלאכה של מעביר ד"א ברשות הרבים דוקא והיינו למטה מי. ולכן פירש דמיירי שמעביר כל הד' אמות ברשות הרבים.

והחידוש הוא שלא נחשב כנח באמצע אפי' שמעבירו נגד גופו ועי' בתוצאות חיים דמבאר דלדעת הראב"ד דעיקר מלאכת מעביר ד' אמות ברשות הרבים, היא פעולת ההעברה א"כ מחייב ג"כ אם עקר ברה"י ועבר ד' אמות ברה"ר, והניח ברה"י אחר חייב ג"כ דאין העקירה וההנחה חלק מהמלאכה, רק לעזור למלאכה שתהא כדרכה ולכן לא איכפת לן אם העקירה וההנחה היא ברה"י כל זמן שההעברה דד' אמות היתה ברשות הרבים.

ויש לכאור פלוגתתם, עפ"י מה שנתבאר בלקו"ש חל"ד נצבים ב, דלהרמב"ם העיקר הוא לברר העולם ולהראב"ד העיקר הוא הקשר עם הקב"ה וכו'.

וכבר ביארנו בארוכה דלפי"ז מבואר דלהרמב"ם העיקר במלאכת שבת הוא הנפעל! בעולם - ולכן פסק (פ"א ה"ז) דמשאצל"ג חייבין

(1) והעירני ידידי השליח הרי' ישראל שי' רענזיק, דכן מוצאין בריבוי מקומות בהל' שבת לדעת הרמב"ם. א. הרמב"ם פוסק בפ"ז מהלכות שבת ה"ג: "וכן אחד הזורע או הנוטע או המבריך או המרכיב או הזומר כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות וענין אחד הוא שכל אחד מהן לצמח דבר הוא מתכוין" עכ"ל.

ועי' בתוצאות חיים ס"ח סק"ג דביאר בארוכה שרש"י חולק על הרמב"ם וכותב (שבת עג) "אבל זומר תולדה היא" ומבאר דלרש"י כיון דזומר אינו דומה במעשיו

עליה, דהעיקר הוא מה שנפעל בעולם, ולהראב"ד העיקר במלאכת שבת הוא הפועל הבן אדם והקשר עם הקב"ה ולכן משאצל"ג פטורין עליה. וכמודגש ג"כ כפי שדייק התוי"ט שבת פ"ז מ"ב, שבמשנה אמרו הזורע על הפועל והרמב"ם בספרו כותב הזריעה החרישה היינו הפועל והנפעל.

לזורע ונוטע הוי תולדה, אבל להרמב"ם אפי' דזומר אינו דומה לנוטע וזורע דהם מניחים זרעים בקרקע וזומר מסלק ענפים מן הקרקע, אעפ"כ כיון דהנפעל הוא אותו דבר - היינו שנזרע משהו טוב יותר הוי כאילו הוא זורע ושפיר הוי אב לדעת הרמב"ם יעו"ש בארוכה.

ב. עוד העיר לי הנ"ל דהנה האחרונים חולקים בגדר חיוב מלאכת זורע האם הוא על פעולת הזריעה או שמא על תוצאת ההשרשה והצמיחה היינו הנפעל (עי' בזה במנחת חינוך מצוה לב קונטרס מוסק השבת אות ב' ועייג"כ במי טל מלאכת זורע) ומדברי הרמב"ם נראה דעיקר מלאכת זורע הוא הנפעל וכפי שכתב בתשובותיו: "והזורע אין אנו מתנים בו שיצמח דוקא ויגיע לתכליתו אלא כיון שהתחיל לצמוח כל שהוא נתחייב" עכ"ל והיינו שצריך הנפעל להתחיל לצמוח

ולכאור' זוהי ההסברה דהרמב"ם פוסק פ"ח ה"ב דהזורע כל שהוא חייב, כיון דעיקר מלאכת זורע היא הנפעל ורש"י סב"ל שבת עג, א ד"ה 'האופה' דרק חורש דכל שהוא אבל גם לזריעה צריך שיעור כיון דהעיקר הוא פעולת הזריעה וראה מ"ש בזה בחידושי הצ"צ על הש"ס שבת עג, א, ובהוצאת אהלי שם.

ג. ועוד יש להעיר בזה, מדברי הרמב"ם, פ"ח ה"טז "ואין גידול באפר ולא בחול הגם ולא במורסן ולא בכיוצא בהן" והשיג עליו הראב"ד בארוכה: "וזהו שבוש גדול שלא אמרו אפר אינו בר גידול אלא שאינו מחוסר גידול ובנתינת מים לבדה חייב", דלהרמב"ם עיקר מלאכת לש, הוא הנפעל שנפעל בעולם מציאות חדשה, של עיסה ואינו מספיק לזה החיבור של מים ואפר, ולהראב"ד העיקר הוא הפועל של נתינת מים וכו' ולא מסתכלין כ"כ על הנפעל לפיכך יש גידול לאפר.

ועי' בזה בחידושי הצ"צ למס' שבת עג, א דיש אומרים שמתחייב בנתינת המים לתוך הקמח וזהו התחלת הלישה ועיקרה ולכן גבי הפרשת חלה פסקו במשנה ריש פ"ג דחלה, כיון שהיא נותנת את המים מגבהת חלתה דנקרא עריסותיכם, (היינו הפועל) ויש אומרים דאינו חייב בנתינת מים לתוך הקמח אלא עד שיגדל כדרכו בחול, וכן גבי חלה עיקר החיוב הוא משיגלגל וקודם גלגול אין בה חיוב כלל, (היינו הנפעל) עיי"ש באריכות הביאור וכן במפענה צפונות, פ"ב סימן ז'.

ד. וכן יש להעיר מדברי הרמב"ם ר"פ יב דפסק "המחמם את הברזל הרי זה תולדת מבעיר" והשיג עליו הראב"ד "ולמה לא משום מבשל" וביאר בזה הצפנת פענה על אתר דלהרמב"ם הולכין בתר כוונתו היינו הנפעל וכיון דכוונתו לאחר הביעור לתת הברזל במים ולצרפו ולחזקו אי"ז תולדת בישול רק מבעיר.

ולהראב"ד כיון שבפועל עכשיו מרכך הברזל הרי"ז תולדת בישול ויש להאריך בזה עוד ואכ"מ.

ולפי"ז מבואר במעביר ד' אמות ברשות הרבים, דהרמב"ם פוסק דזה מלאכה הקשורה עם הנפעל² שהחפץ שינה רשות. ויצא מהד' אמות שקונות לו בכל מקום לרשות אחרת, והראב"ד פוסק דהעיקר הוא הפועל מה שהאדם העביר ד' אמות ברשות הרבים.

ובזה יש לתרץ בפשטות, מה שלכאו' קשה, דהרי הרמב"ם פוסק בפ"ב הט"ו: "ומפי הקבלה אמרו שזה שנאמר בתורה 'שבו איש תחתיו', היינו שלא יטלטל חוץ למרובע זה", והיינו דיש פסוק על איסור מעביר ד' אמות ברשות הרבים, וכפי שהאריכו האחרונים בזה³ ואעפ"כ מיקל הרמב"ם בנוגע לטלטול פחות מארבע אמות ברשות הרבים, ראה פ"ב הט"ו, הי"ז והי"ט וכן לקמן פ"כ ה"ז פוסק הרמב"ם וז"ל: "ואפילו מציאה שבאה לידו מהלך בה פחות פחות מארבע אמות".

ועל כולן משיג הראב"ד וכותב: "זה שבוש ולא התירו אלא במקום הדחק, או שיצא חוץ לתחום, או ששבת במקום וקנה קביעות שם" וכו', ועפ"י המבואר לעיל מתוצאות חיים מבואר דלהרמב"ם כיון שמעביר ד' אמות ברה"ר גדרו הוא כמו מוציא מרשות לרשות, א"כ כל זמן שהוא בתוך ארבע אמות הרי הוא כמטלטל בתוך רה"י, ואין שם חצי מלאכה, וכו' דלא עשה שום דבר ומותר לכתחילה אבל להראב"ד דגדר מעביר ד' אמות ברשות הרבים, ה"ה עצם ההעברה דד' אמות ברשות הרבים, א"כ פחות מארבע אמות. הוי חצי מלאכה, ולא התירו חכמים אלא בשעת הדחק וכו'.

ולאידך גיסא מצינו דאם העביר ד' אמות אבל עדיין לא הוציא החפץ מהאלכסון של ארבע אמות היינו מחמש אמות ושלושה חומשי

(2) להעיר מהשקו"ט במפענח צפונות פרק יב ס"ד, דיש סתירה בדברי הצפענ"ג דבמקום א' כותב דהעיקר במלאכת הוצאה היא הפעולה ובמקום שני כותב דהעיקר במלאכת הוצאה הוא הנפעל, ולכך הוציאה ביד שמאל חייב, כיון דנפעל ענין ההוצאה-ומכאן משמע לדעת הרמב"ם דבהוצאה העיקר הוא הנפעל - ומכאן נמי אפשר לפענח ספיקת התוצאות חיים בסיום ספרו, סי' יח ס"ק יט, "ודע דיש להסתפק דגורם בהוצאה, אם מתחייב עי"ז - עיי"ש שמביא ראיות לכאן ולכאן. ולפי מה שגילה לנו הרגוצ'ובי, דכל היכא דהחייב משום הנפעל יתחייב גם בגרמא, (יעו' מפענח צפונות שם בארוכה) מוכן לדעת הרמב"ם גרמא חייב גבי מלאכת הוצאה, דעיקר חיובא משום הנפעל.

(3) ראה מי טל מלאכת הוצאה סי' יא וסי' נט שציינן לכל השקו"ט.

אמה, סב"ל להרמב"ם בהלכה יט, דפטור אבל אסור, והשיג עליו הראב"ד "בשעת הדחק אמאי אסור"⁴.

וצריך ביאור למה במעביר פחות מד' אמות מיקל הרמב"ם והראב"ד מחמיר דמותו רק בשעת הדחק וכו', וגבי מעביר ד' אמות ולא הוציא החפץ מהאלכסון של ארבע אמות מחמיר הרמב"ם דאסור מדרבנן והראב"ד מיקל ומתיר בשעת הדחק, ועפ"י הנ"ל מבואר דלהרמב"ם יש חילוק בין מעביר פחות מארבע אמות דהרי"ז היתר גמור והוי כמו מעביר חפץ בתוך ביתו למעביר ארבע אמות, דנקרא מוציא מרשותו מדרבנן ולפיכך אין ללמוד מההיתר דפחות מארבע אמות למוציא החפץ ליותר מארבע אמות. אבל להראב"ד דגדר האיסור דמעביר ארבע אמות ברה"ר הוא עצם ההעברה א"כ מעביר ב' אמות ומעביר ד' אמות כ"ז שלא הוציאו מאלכסון לשניהם יש אותו גדר דחצי מלאכה מדרבנן וכו', וכמו שהתירו בב' אמות בשעת הדחק התירו בארבע אמות בשעת הדחק כ"ז שלא הוציאו מהאלכסון של ארבע אמות דאז חייב מדאורייתא.



מתי התאמתה האמונה אצל בני"י?

הרב שמואל פעוונזנער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשליחות משה להוציא את בני ישראל ממצרים, מצינו כמה חילוקים בפירוש הפסוקים והענינים בין רש"י לרמב"ם, ונראה לומר שהיא מחלוקת יסודית מתי האמינו ישראל באופן מוחלט שה' שלח את משה, לדעת רש"י בקריעת ים סוף ולרמב"ם במעמד הר סיני, וכתוצאה ממחלוקת זו באים החילוקים בכל המקומות וכדלהלן:

כשמשה נשמט מלילך בשליחות למצרים אמר (ד, א) 'והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי' כי יאמרו לא נראה אליך ה'. מפרש הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ח ה"ב) ש"בעת שנתן לו האותות לעשותן במצרים ואמר לו ושמעו לקולך ידע משה רבנו שהמאמין על פי

(4) ראה בצפנת פענח על אתר דהרמב"ם סב"ל דד' אמות אסור משום גזירה שמא יוציא את החפץ לגמרי מהאלכסון של ארבע אמות יעו"ש. אבל הא גופא צ"ב למה להרמב"ם גזרו הגזירה ולהראב"ד מותר בשעת הדחק ועפ"י המבואר בפנים יתבאר.

האותות יש בלבבו דופי ומהרהר ומחשב והיה נשמט מלילך ואמר והן לא יאמינו לי עד שהודיעו הקב"ה שאלו האותות אינן אלא עד שיצאו ממצרים ואחר שיצאו ויעמדו על ההר הזה יסתלק הרהור שמהרהרין אחריו שאני נותן לך כאן (בהר סיני מקום שליחות משה, המעתיק) אות שידעו שאני שלחתיך באמת מתחלה . . והוא שהכתוב אומר וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאת את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה, "עכ"ל.

כלומר להרמב"ם חששו של משה היה אחר קבלת המופתים מהקב"ה, שהמופת כחו מוגבל ואין בו כדי לאמת בוודאות שה' שלח, ולא שזהו חיסרון בבני ישראל אם לא יאמינו אלא חיסרון מלכתחילה בתוקף דברי משה, ועל זה בא המענה שבמעמד הר סיני יודע לכל ישראל באופן מוחלט שאני שלחתיך, ונשאלת השאלה, אם כן מדוע הסכים משה לזה, הרי בכדי לצאת ממצרים, היו צריכים ניסים, שפרעה יסכים, וגם אז כפי שהיה בפועל, חשש ממלחמה עם פרעה רכבו וסוסיו שבדרך הטבע אין דרך לנצחו, וגם אם כל זה יצליח איך יוצאים למדבר הגדול והנורא, וכדי שבני ישראל יסכימו לזה, היה מוכרח להיות, שידעו בוודאות שמשה בא אליהם בשמו ובשליחותו של הקב"ה, ואם האותות מספיקים, בשביל שיצאו, מה צריך משה דזה מה שמניח את דעתו, שבמעמד הר סיני יוכח שאני שלחתיך באמת מתחילה ולא ישאר בלבם הרהור.

ולכאורה יש לומר שלדעת הרמב"ם כל שליחות משה להוציאם ממצרים, הוא בכדי שיקבלו את התורה וכפי שכותב (הל' עכו"ם פ"א ה"ג) על השתלשלות עבודת כוכבים "עד שיארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהם . . וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר . . ומאהבת ה' אותנו . . עשה משה רבנו רבן של כל הנביאים ושלחו כיון שנתנבא משה רבנו ובחר ה' ישראל לנחלה הותירן במצוות והודיעם דרך עבודתו" עכ"ל.

והואיל ומשה קיבל תורה מסיני, היה משה צריך שהאמונה בנבואתו שהיא האמונה שהוא נשלח מה' תהיה מוחלטת, וממילא האמונה בתורה והחיוב לקיים מצוות תהיה מוחלטת, כפי שרואים מלשונות הרמב"ם "שהוא ברוך הוא צוה למשה שהמצוה הזאת" (שם ט, א) ועל נביא שרוצה לשנות בתורה אומר הרמב"ם (שם) "הרי בא להכחיש נבואתו של משה", ושם (ה"ג) "חייב כרת כמו שצוה משה" ובהל' מלכים (יא, א) וכל מי שאינו מאמין בו . . לא בשאר נביאים הוא כופר

אלא בתורה ובמשה רבנו" שהרי התורה העידה על ענין המלך המשיח כמו שמביא הרמב"ם שם וא"כ מובן מה היה צריך לאמת נבואתו אחר יצי"מ, שכל התורה היא מנבואתו של משה, ואומר הרמב"ם (יסוה"ת פ"ח ה"א) ש"כל האותות שעשה משה במדבר (הדגשת המעתיק) לפי הדרך עשאם לא להביא ראיה על הנבואה.

ובזה מיושב, מה שלכאורה זה סותר למה שכתוב בהלכה ב' שה' נתן לו אותות לעשותן ואמר לו ושמעו לקולך, רק משה רצה שיהיה אימות שאין אחריו הרהור, רק שבהלכה ב' כתוב על האותות לעשותן במצרים, ולכאורה זהו בכדי שיאמינו שה' הוא המוציאם ויסכימו לצאת, וכמו שממשיך ברמב"ם "עד שהודיעו הקב"ה שאלו האותות אינן אלא עד שיצאו ממצרים" ומה שמשה רצה אימות מוחלט הוא על נתינת התורה, ובדרך אגב כשאז יראו שה' מדבר למשה ידעו מלמפרע שכל הנסים שבמצרים ובמדבר גם היו מה' ולא בכישוף ולאט.

וממילא יוצא ג' דברים א. האותות במצרים שנועדו שיאמינו במשה ב. האותות במדבר שאינן לאימות אף שהם מופתים גדולים ועצומים קריעת הים המן וכו' כמ"ש הרמב"ם (שם ה"א) לפי הצורך עשאם לא להביא ראיה על הנבואה דהיה צריך להשקיע את המצריים וכו' ג. מעמד הר סיני, האימות, ובענין זה מונח יסוד מחלוקתם של רש"י והרמב"ם, וכנ"ל לרש"י האימות היה בקרי"ס.

לרמב"ם (יסוה"ת פ"ו) דרך הנבואה היא, שאיש אחד מודיעים לו דברים במראה הנבואה, ו"הם דרך משל ומיד יחקק בלבו פתרון המשל, ואפשר שתהיה נבואתו לעצמו ואפשר שישלח לעם מעמי הארץ. . להודיעם מה יעשו. . וכשמשלחים אותו נותנים לו אות ומופת כדי שידעו העם שהא-ל שלחו באמת" וכפשוט שדבר זה מוכרח שלא כל ראוי לנבואה במעשיו יבוא ויגיד שה' אמר לו דברים, ובתורה נצטוינו ש"אדם. . שהוא ראוי לנבואה. . ואח"כ. . עשה אות ומופת. . מצוה לשמוע ממנו" אך משה לא היה זקוק לאות ומופת על הודעתו את התורה שהיא מה' ש"עינינו ראו ולא זר ואזננו שמעו. . ואנו שומעים משה משה, לך אמר להם כך וכך" "נמצאו אלו ששלח להם (בני ישראל) הם העדים על נבואתו שהיא אמת ואינו צריך לעשות להן אות אחר שהם והוא עדים" וזהו האימות שלא על ידי אות שבמתן תורה, שבני ישראל ראו ושמעו בדיוק כמו כל נביא בנבואה אחרת, את שילוח הנביא אליהם, ובזה ממתיק הרמב"ם מה היה צריך למשה, בדברי ה' שכולם שמעו.

רש"י שלומד כפשוטו של מקרא, לא יכול ללמוד כמו הרמב"ם, שהרי ושמעו לקולך שהרמב"ם לומד שזהו מפני האותות, מובא בפסוק לפני האותות, וכל שכן הפסוק בהוציאך את העם שהרמב"ם מביא כמענה על בקשת משה לאימות מוחלט ב'והן לא יאמינו', הרי הפסוק הוא לפני בקשת משה, והאותות הן המענה על שאלת משה, אלא הכוונה היא כפשטות, ה' אמר למשה ושמעו לקולך (לפני האותות) ומפרש רש"י "מאליהם כיון שתאמר להם לשון זה כי יאמרו לא נראה אליך ה'", זהו כפשוטו שיאמרו שמשה עושה מדעתו, ולא כהרמב"ם שלמד שהאותות אינן אמונה מוחלטת, ואם זה לא בשליחות ה' הם לא יצאו שזו סכנה גדולה להם, ועל זה נתן לו ה' את האותות, רק שבכל פעם שהיה נראה שבמקום גאולה נהיה להם סכנה פסקו מלהאמין שה' שלחו, וחשבו שעושה מעצמו, ולזה לא הסכימו שחששו מהסכנה כפי שחשבו שנהיה להם, וזה היה פעמיים, האחד כשפרעה הכביד השעבוד שלא נתן להם תבן ללבנים והשני על הים כשחשבו שהולכים למות, ובשניהם טענו למשה טענה, שלא היה צריך להוציאם ממצרים, וטענתם מבוססת על הרעת המצב שהיא הוכחה שה' לא שלחו, וכפי שמפרש רש"י בטענה על הים (יד, יא-ב) שהפסוק אומר "ויאמרו אל משה המבלי . . . לקחתנו למות במדבר מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים".

ומפרש"י "והיכן דברו ירא ה' עליכם וישפט", כלומר שגם כאן וגם במצרים אמרו למשה "חדל ממנו ונעבדה את מצרים כי טוב לנו עבוד את מצרים ממתנו במדבר", וכן שם כשהכביד השעבוד אמרו "ירא ה' עליכם וישפט" ומה שייך שה' ישפוט את משה ואהרן אם מקיימים את שליחותו אלא שהרעת המצב גרמה שבנ"י לא יאמינו שה' נראה למשה ועושה מעצמו וממיט עליהם רעה, וזה שיצאו ממצרים היה שאז האמינו שזה מה' כמ"ש אחר המופתים "ויאמן העם" (ד, לא) וזה שלא עשו צדה לדרך, אמר רש"י (יב, לט) "שבחן של ישראל שלא אמרו היאך נצא למדבר בלא צידה אלא האמינו והלכו" וכשהוחמר מצבן פירשו שהמופתים נעשו ע"י כישוף ולאט, עד קרי"ס ששם התאמת אצלם שה' שלח את משה כמ"ש "ויאמינו בה' ובמשה עבדו", וזה אחרי ש"וירא ישראל את הים הגדולה אשר עשה ה' למצרים", ומאז לרש"י לא נשמעה טענה כזו למה משה היה צריך כלל להוציאם משם, כי זה נשלל ע"י שהאמינו בוודאות שה' שלחו.

ומכאן השינוי לרש"י בטענת המן שהיא אחרי קרי"ס, כאן ובשאר התלונות הן תרעומות שה' עושה לנו דברים רעים, ולא חשבון עם משה האם מצבם עכשיו טוב יותר ממצבם במצרים או לא, ומה שאמרו (טז, ג) "מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים . . . כי הוצאתם אותנו אל המדבר הזה", אין קושיא כי התלונה היא שאם הולכים הם למות במדבר ברעב הם אומרים הלואי והיינו מתים מתוך שובע, וזה מוכח שלא אמרו הלואי והיינו עובדים, אלא דברו על מיתה והיכן היה מיתה במצרים, אלא שהשלימו עם זה שה' הוציאם וחשבו שה' הולך להמית אותם, ופירוש "כי" שבפסוק, אינו בגלל, אלא דהא, מאחר שהוצאתם והולכים, למות ברעב הלואי והיינו מתים בשבע.

אך לרמב"ם שעדיין יכלו להאמין שמשה עשה בכישוף ולאט, התלונה יכולה להיות כמו לפני קרי"ס, שהמילה "כי" תפורש מלשון בגלל ומתלוננים למשה למה כלל הוציאם, וכן הוא בתרגום יונתן שזוהי התלונה גם כאן, וכן יכולים הרמב"ם והת"י לפרש כל הפסוקים "כי הוצאתם" ו"ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם" שהוא תשובה שבאמת ה' שלחם ולא עשו מעצמם והמופתים בכישוף, ורש"י מפרש ערב וידעתם (בפירושו בפסוק ז') "אלא כך אמר להם ערב וידעתם כי היכלת בידו לתן תאוותכם" ובפסוק ו' מביא רש"י "לפי שאמרתם לנו כי הוצאתם . . . תדעו כי לא אנחנו המוציאים אלא ה' הוציא אתכם שיגידו לכם את השליו".

ומדברי רש"י אלו מובן מהו ההכרח בפשוטו של מקרא לפרש כך, שבפסוק ז' נאמר "בשמעו את תלונותיכם על ה' ונחנו מה כי תלינו עלינו" ובפסוק ח' "ונחנו מה לא עלינו תלנתיכם כי על ה'", שאם טוענים שה' לא שלחו, מה עונה משה שלא עליו התלונות אלא על ה', הרי בני"י טוענים שלא ה' שלחו, וברור שהוא אומר שה' שלחו, אלא שקיבלו שה' שלחו.

ולרמב"ם ה'ויאמינו בה' ובמשה עבדו' שעל הים הוא כמו ויאמן העם שבמצרים שכל פעם האמינו שזה מה' ואחר כך חשבו שזה מכישוף או שכל הטענות גם לפני קריעת ים סוף הם כמו לרש"י אחר קרי"ס, שלא נתלוננו על עצם ההוצאה אלא ביקשו דברים, דכאן ביקשו חיים כאן לחם (ותדע שגם על הים אמרו המבלי אין קברים במצרים, ומי דיבר על קברים במצרים הלא הם ממשיכים ואומרים שבמצרים היה שיעבוד, וזה טוב מלמות במדבר, אבל הרמב"ם יכול לפרש מכאן שהיא אותה הטענה כמו במן "מי יתן מותנו . . . בארץ מצרים", ורש"י

יכול לפרש שהמבלי מתיחס למה שחשבו שהולכים למות בגלל משה ואמרו אם למות למה כאן, האם א"א במצרים, ועל עצם זה שהולכים למות טענו שעדיף לעבוד את מצרים).

וכאן באנו למחלוקת עיקרית במהות מופת קרי"ס, לרש"י זוהי לא ישועה פרטית לפי צורך אותה שעה כמ"ש הרמב"ם "דרך... קרע את הים", אלא פעולה שהיא התגלות אלוקית לעיני כל ישראל, וגרם האמונה שה' אתם וממילא שה' שלח משה להוציאם ממצרים, כפי שרש"י מפרש (כ, ב) על "אנכי ה' אלקיך", "שנגלה בים כגבור מלחמה ונגלה כאן (במעמד הר סיני, המעתיק) כזקן מלא רחמים אל תאמרו (הדגשת המעתיק) שתי רשויות" שכל ישראל ראו הגילוי אלקי בים סוף.

והרמב"ם כותב שבקרי"ס ה' נגלה רק למשה כמ"ש ביסוה"ת (א, ט) "משה רבנו עצמו ראהו על הים כגבור עושה מלחמה" שההתגלות אלוקית בקרי"ס היה רק למשה, והנס הרי הוא ככל הנסים והמופתים שיש אחריהם הרהור, שמא בכישוף ולאט הם, וא"כ לרש"י שכבר האמינו בנבואת משה מהו שאמר הקב"ה למשה לפני מתן תורה (יט, ט) "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם", מפרש על זה רש"י "וגם כך, גם בנביאים הבאים אחריו" ודרך אגב זהו מוכרח מפשוטו של מקרא שלא שייך לעולם במשה שעתיד להסתלק בעוד 40 שנה, אלא בפשטות שבני ישראל ראו את מתן תורה, ראו בעצמם "אתם ראיתם" ולא לענין הנבואה, "וגם כך" וגם לרבות, שזה הנביאים הבאים אחריו, שנצטוו בתורה לשמוע לנביא.

ולהעיר: א. הבאר מים חיים כותב שפירוש רש"י ש"וגם כך, הוא על הנביאים הבאים אחריו" הוא משום שבמשה כבר האמינו על הים. ב. אף שמלשון הרמב"ם משה עצמו ראהו על הים אין הכרח שבנ"י לא ראו כי רוצה להביא את הפעם השניה שזה סיני כשליח ציבור עטוף שהכוונה לסיני אחר העגל ושם רק משה ראהו, אך משה גופא שמביא את הים ואת סיני שלאחר העגל. ורש"י מביא את הים וסיני של מ"ת שבשניהם ישראל ראו א"כ מוכח שהרמב"ם סובר שעל הים רק משה ראה כי במ"ת ודאי כולם ראו, ויכל להביא את הים ומ"ת.



הלכה ומנהג

מנהג חב"ד: ממותי מונים ח"י דקות למצות?

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

בנוגע לאפיית מצות לפסח המנהג הנפוץ הוא שמאז נתינת הקמח למים מונים 18 דקות ורק המצות אלו כשרים. אמנם לאחרונה שמעתי שכמה מרבני אנ"ש באה"ק מקילים באפיית המצות שלא מתחילים את ה-ח"י דקות רק אחרי הגיבול כשמגיע העיסה לעובדים על השולחנות ללישה ועריכה.

ויש לעיין במקור דבר זה.

"כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ"

במשנה¹ שנינו: רבן גמליאל אומר שלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זו אחר זו (רש"י: לשות כאחת כל אחת מלא התנור, ואין כאן חימוץ אע"פ שהאחת ממתנת עד שיאפו השתים), וחכמים אומרים שלש נשים עוסקות בבצק כאחת, אחת לשה ואחת עורכת ואחת אופה (רש"י: וחכמים אומרים אין להקל כ"כ שיהו לשות כאחת אלא שלש נשים עוסקות כל אחת בבצק שלה). ובגמרא שם מובא ברייתא שמפרש דעת החכמים: לשה, היא מקטפת וחבירתה לשה תחתיה (רש"י: הראשונה שקדמה ללוש מלא התנור קטן שלהן, תחלה כשהיא מקטפת, דהיינו עריכה..., וחברתה מתחלת ללוש עיסה שלה); מקטפת, היא אופה וחבירתה מקטפת תחתיה והשלישית לשה (רש"י: וזו הראשונה שהיתה מקטפת עכשיו וגמרה קיטופה היא אופה ונותנת לתנור, וחבירתה שהיתה לשה מקטפת תחתיה, והשלישית לשה); אופה, היא לשה וחבירתה אופה תחתיה והשלישית מקטפת (רש"י: וכשגמרה ראשונה לאפות גמרה אמצעית לקטף ואחרונה ללוש, הרי האמצעית המקטפת אופה, וחבירתה האחרונה מקטפת תחתיה והראשונה חוזרת ולשה). ומסיים בברייתא: כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ.

(1) פסחים מח, ב.

וכתב הר"ן²: "וכל זמן שעוסקים בבצק אינו בא לידי חימוץ, יש מפרשים דדוקא כשיעור זה דשלש נשים, אבל ביותר מכך אע"פ שעוסקות בבצק בא לידי חימוץ, דאי לא תימא הכי סדרא דשלש נשים למה לי", לפי שיטת היש מפרשים בענין שני דברים: א) עסק בבצק כל הזמן, ב) ואפילו בעסק הוא דוקא בזמן של שלש נשים עוסקות כאחת.

ושוב הביא הר"ן פסק הרמב"ם דמיקל טפי, שהרי הוא כתב³: "כל זמן שאדם עוסק בבצק אפילו כל היום כולו אינו בא לידי חמוץ, ואם הגביה ידו והניחו ושהה הבצק... כדי שיהלך אדם מיל כבר החמיץ וישרף מיד". לפי שיטת הרמב"ם אין אנו צריכים רק לתנאי אחד, שיהיה התעסקות בבצק כל הזמן. והר"ן ממשיך לבאר לפי שיטת הרמב"ם: "...אם איתא דכל זמן שעוסקות בו אינו בא לידי חימוץ סדרא דשלש נשים למה לי".

ומש"כ הרמב"ם דבאם "שהה הבצק... כדי שיהלך אדם מיל כבר החמיץ" הרי זה ע"פ מה ששינונו לעיל במשנה⁴: בצק החרש אם יש כיוצא בו שהחמיץ הרי זה אסור, ובגמרא שם: אם אין שם כיוצא בו מהו? א"ר אבהו אמר ר"ש בן לקיש... מיל.

להלכה נפסק בשו"ע⁵ כדעת הרמב"ם: "לא יניחו העיסה בלא עסק ואפילו רגע אחד, וכל זמן שמתעסקים בו אפילו כל היום אינו מחמיץ. ואם הניחו בלא עסק שיעור מיל הוי חמיץ".

"להחמיר למהר בענין עשיית המצות"

אמנם הרמ"א שם מוסיף: "ויש להחמיר למהר בענין עשיית המצות כי יש לחוש שהשהיות יצטרפו לשיעור מיל או שיהיה במקום חם שממהר להחמיץ", אמנם לא פירש הרמ"א כמה "יש להחמיר למהר"⁶.

(2) וראה בחידושי הריטב"א בשם הרי"ט, ועוד ראשונים.

(3) הל' חמץ ומצה פ"ה הי"ג.

(4) מו, א.

(5) או"ח סי' תנט ס"ב.

(6) וראה בשו"ע אדה"ז סוף ס"ט מה'חק יעקב' סקו"ב.

והב"ח כאן הביא מש"כ ב'שלטי הגבורים'⁷ בשם הרי"ז: "בתלמוד ארץ ישראל⁸ מפרש שיעור השהייה כדי הילוך ארבעת מילין, ולא נאמר השיעור הזה אלא משהתחילה ללוש הבצק ועד שתדביקה בתנור. ונראה בעיני שאע"פ שלא לשה האשה יותר מן השיעור שאמרו חכמים ולא הגביהה ידה מן העיסה כל עיקר, אלא שהיתה עושה ריקיין דקין ביותר והיתה מתעצלת בהן כדי הילוך ארבעת מילין הרי בצק זה אסור אע"פ שאין סימן חמוץ ניכר בו", וכותב הב"ח: "וזה שלא כדעת הרמב"ם ורשב"א ורבינו [הטור] ושאר גדולים דכל שמתעסקים בו אפילו כל היום אינו מחמיץ, ועכ"פ מיירי בלש כשיעור עיסה ולא יותר, ולפיכך אין ראוי להורות איסור לאחרים בדיעבד, אלא להזהיר לכתחלה לחוש לדברי הגדול באחרונים, והמחמיר לעצמו אף בדיעבד תבא עליו ברכה"⁹.

להחמיר כשיטה שסובר ששיעור מיל מחמיץ תמיד

ה'ערוך השלחן'¹⁰ הוסיף להחמיר: "ויש להחמיר ולמהר בענין עשיית המצות, שהרי יש מי שסובר שאסור לשהות כשיעור מיל מתחלת הלישה עד האפייה כלומר עד הנחה בתנור וחשבנין בהזמן הזה גם מה שעסקו בהעיסה (ב"ח בשם ריא"ז) ועם כי אין הלכה כן מ"מ במצה ראוי להחמיר. ועוד דזהו וודאי גם אליבא דדינא שא"צ שתשהה בלא עסק כדי הילוך מיל רצופים אלא אפילו השהה מעט וחזר ועסק והשהה מעט מצרפין השהיות אם היו ביחד כדי הילוך מיל וכ"ש אם הבצק מונח במקום חם שמדינא ממהר להחמיץ בהרבה פחות משיעור מיל וכן אחר שנתעסקו בהבצק ונתחמם בידים ממהר להחמיץ קודם הילוך מיל ולכן יהיו מהירים וזריזים באפיית המצות...". בקו תחתית סימנתי מה שהעתיק ה'ערוך השלחן' מהרמ"א. הוא מוצא בדברי הרמ"א שני דברים, לשיטתו כשכתב

(7) טו, ב אות א.

(8) פסחים פ"ג סוף ה"ב.

(9) והעתיקו גם ה'ח"ק יעקב' סקי"א, ומפרש: "והוא ע"פ החשבון שכתבתי בס"ק י' שעה ומחצה לר"י ולדעת הרמב"ם היא שעה ומחצה וחלק עשירית מהשעה, שהרי יש כאן ח' חומשין, הרי כאן שעה ושני חומשין וחצי היא חצי שעה וחצי חומש היא חלק עשירית מהשעה".

(10) ס"ז.

הרמ"א ו"יש להחמיר למהר בענין עשיית המצות" כוונתו לחוש לשיטה שסובר ששיעור מיל מחמיץ העיסה אפילו אם התעסקו בו כל הזמן; וכשכתב ש"יש לחוש שהשהיות יצטרפו לשיעור מיל או שיהיה במקום חם שממהר להחמיץ" כוונתו להוסיף זהירות בשעת האפייה.

אמנם כבר תמהו על דברי ה'ערוך השלחן', שהרי בסוגריים הוא מציין מקור שיטת המחמיר: "ב"ח בשם ריא"ז", אמנם שם מפורש "בתלמוד ארץ ישראל מפרש שיעור השהייה כדי הילוך ארבעת מילין!" ומעניין שכדברי ה'ערוך השלחן' נמצא גם ב'מקור חיים' על השו"ע לבעל 'חות יאיר': "וב"ח כתב דיש להחמיר לעצמו שלישיית האשה לא תהא יותר ממיל וכו', וכ"כ בש[לטין] [הג]בורים] זכרו בעל כנסת הגדולה".

ויש מי שרצה לתרץ בדרך פלפול¹¹: "דכמו לדברי הירושלמי דשיעור חימוץ הוא כדי הילוך ד' מילין אין חילוק בין אם הוא מתעסק בעיסה בין אם לאו, דבכל ענין אם שהה שיעור זה הוא חמץ, ה"ה לפי הגמ' דילן דקי"ל כן דשיעור חמץ הוא כדי הילוך מיל אף אם מתעסק בעיסה כל הזמן", אמנם דוחק גדול להכניס את זה לתוך דברי הריא"ז¹². וגם אינו נראה¹³ שיש כאן טעות סופר, שבמקום "מיל" יהיה כתוב "ארבע מילין".

אמנם הרי ראינו לעיל שמה שמעתיק משם ה"ב"ח בשם ריא"ז" הרי זו שיטת היש מפרשים שהובא בר"ן ובעוד ראשונים, כי לשיטתם בענין שני דברים: א) עסק בבצק כל הזמן, ב) ואפילו בעסק הוא דוקא בזמן של שלש נשים עוסקות כאחת, שהוא הזמן של עד מיל.

אמנם גם ה'ערוך השלחן' מודה שאין זו משורת הדין. "אין הלכה כן מ"מ במצה ראוי להחמיר".

(11) הרב משה אורי לינדר בספרו 'מצות מצה', ירושלים תשמ"ב, פ"ז הערה צב.

(12) והמשך דבריו תמוהים לגמרי: "דבריא"ז לא הזכיר דוקא לפי הירושלמי אלא כ' דאם התעסקה 'ותר מן השיעור שאמרו חכמים', והיינו בין שיעור ד' מילין לפי הירושלמי ובין שיעור מיל לפי הגמ' דילן אסור", והתעלם ממה שכתב הריא"ז בהמשך מיד לאחרי זה: "והיתה מתעצלת בהן כדי הילוך ארבעת מילין".

(13) כפי שניסה להציע הרב משה יצחק הלוי פרידמאן בקובץ 'אור ישראל', גליון לח.

”מתחילת נתינת מים עד שתוציא מהתנור – ב' או ג' מינוטין”

כתב ה'חתם סופר'¹⁴: ”...הנה אנחנו מקפידים שלא יהי' ולא ישהה מתחילת נתינת מים לקמח עד שתוציא המצה מהתנור אלא ב' או ג' מינוטין אע”ג דשיעור חימוץ הוא י”ח מינוטי” מ”מ במדינתנו זריזי' במצוה זו אפי' הפחותי'...”. וע”ז כתב רבי ישראל וועלץ, רבה של בודפשט, בשו”ת 'דברי ישראל'¹⁵: ”ובימי חורפי שמעתי מגדולי רבנים שט”ס יש כאן וצ”ל י”ב או י”ג מינוטין. וכשזכיתי לעלות לארצה”ק שנתש”י מצאתי בשו”ת הרמ”ז (להגאון המקובל כמוהר”ר משה זכות וצ”ל נד' בויניצאה בשנת כאש”ר צוה משה לפ”ק) 'הרקיקין הללו נעשו בזריזות ומהירות ולא נשתהו בין לישה עריכה ואפייה אפילו כדי הילוך שמינית מיל... , דמעשה שהיה כך היה, שהלכתי בחברת החכם רבי יעקב ן' עטר ועם מן בני ישיבתנו וראינו שלקחו ב' ליטרין קמח ומיד כהרף עין לשו אותה וחמשה בני אדם עשו תכף ומיד עשרה רקיקין וברגע כמימריה נאפו ולא נתעכב בין לישה ועריכה ואפייה אפילו כדי הילוך שמינית מיל וכו' כיעו”ש בסי' נ”ב - והוא ממש כמ”ש רבש”י מרן החת”ס וצ”ל משה אמת ותורתו אמת כנ”ל...”.

”אין אנו בקיאין כ”כ בלישה וגלגול”

ה'מועדים וזמנים'¹⁶ מציין: ”נהגו המדקדקין להקפיד טובא דמרגע שנותן המים עד שמוציא מהתנור לא ישהה כ”ח רגע. ומעולם אני תמה שדיעור מיל היינו י”ח מינוט היינו בלי עסק, אבל כשמתעסקין אפילו כל היום לא מתחמץ, וכן מפורש בגמרא... וכן מבואר בכל הפוסקים... ולכאורה אין טעם ומקור להמנהג להחמיר בזה”. ועל כן נראה לו לחדש: ”דלפנים נשים זריזות לשו וגלגלו וידעו להתעסק כראוי בכל המצה בבת אחת עד שברגעים ממש כמימריה גמרו מהתחלה דהיינו נתינת המים עד הסוף דהיינו ההוצאה מהתנור... ובעסק כי האי שפיר אמרו חז”ל שאפילו עוסק כל היום לא מתחמץ, אבל המלאכה אצלינו לאט לאט וראוי לחשוש שאין אנו בקיאין כ”כ

(14) שו”ת חו”מ השמטות סי’ קצו.

(15) ח”ב סוף הספר עמ’ לד אות ח.

(16) ח”ג סי’ רסא ס”ה.

בלישה וגלגול כראוי בעסק גמור, דמצילו אפילו עוסק כל היום שאינו בא לידי חימוץ, ובעסק כי האי כדילן אולי יש איזה שיעור, וע"כ תפסנו להחמיר תמיד בשיעור י"ח מינוט שאפילו בלי עסק כלל קבלנו האי שיעורא... וא"ש המנהג להחמיר לזרז שמהתחלה עד הסוף פחות מ"ח מינוט דוקא וא"ש".

ובדבריו יש להעיר:

א. מש"כ: "אבל כשמתעסקין אפילו כל היום לא מתחמץ, וכן מפורש בגמרא... וכן מבואר בכל הפוסקים..." - נעלם ממנו מה שכתב הר"ן והראשונים בשם יש מפרשים. ונעלם ממנו גם דברי ה'ערוך השלחן'.

ב. היסוד לקביעת אופן עריכת המצות של פעם הביא משו"ת הרמ"ז שנעתק לעיל, אבל אינו ברור כ"כ ההכרח לקשר בין מהירות עריכת המצות לבין ההלכה ד"כל זמן שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ", וכי בשביל שיכלו לגמור במהירות ע"כ מותר להם להתעסק בעיסה כל היום, והרי יש לומר סברא הפוכה: באם לא יודעים לגמור מהר הרי מתעסקים בזה בכל הכוח וזה נחשב לעיסוק, משא"כ באם יודעים לגמור מהר ומתעצלים למשך כל היום אין זה נחשב לעיסוק ומתחמץ.

ג. גם אין שום הכרח לומר שהנאמר בשו"ת הרמ"ז על לישת ואפייית המצה במהירות "כדי הילוך שמינית מיל" היה ההנהגה הנפוצה, ואדרבה אדה"ז בשו"ת אודות מצה שרויה מעיד¹⁷: "...בדורות הראשונים היו שוהין הרבה בלישה וגלגול עד שיהיה גילוש יפה, עד שמקרוב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים למהר מאד מאד בלישה ואין לשיין יפה יפה..."¹⁸.

ד. ואדאתי להכי י"ל שעפ"ז שוב פעם י"ל ע"ד דברי ה'מועדים וזמנים', שדוקא בדורות האחרונים כיון ש"אין לשיין יפה יפה" אולי לא נחשב כמתעסק בעיסה, ועל כן מחמירין שלא ישהה ח"י מינוטין מרגע שנותן המים ועד גמר האפייה.

(17) שו"ת אדה"ז סי' ו.

(18) על השינוי הנעשה במשך הדורות ראה הערתי שנעתקה בספר 'מנהג אבותינו בידינו' ח"ב עמ' תסח-תסט. וראה הדין שם עמ' תמו ואילך.

ח"י דקות מפני הכלים והידים

אמנם כל הנ"ל אינו מסביר כלל מנהגינו באפיית המצות, שהרי נהוג היום בכל המאפיות שבמשך ח"י דקות מצליחים לעשות כמה עיסות ("מיירות"), כי האנשים והנשים שעובדים במאפיה מצליחים לגמור עריכת 5-10 מצות במשך ח"י דקות. ונדמה לי שאין אף עיסה שאינו נאפה תוך 7-8 דקות מאז נתינת הקמח למים. ולפי זה נשאלת השאלה למה צריכים לעצור כל 18 דקות?

ומצאתי שהסביר את זה בשו"ת 'חלק לוי'¹⁹: "הנה המנהג להחליף את הבעקען לאחר ג' לישות²⁰ שהוא שיעור י"ח מיניטען. ויש בזה לדעתי שני טעמים, חדא לפי מה שהביא בחק יעקב בשם הב"ח²¹ דצריכה האשה לצנן ידיה בשעת התעסקות בעיסה. ואע"ג שהח"י לא ס"ל הכי אבל אנו נוהגים כהב"ח. וי"ל דשיערו דעד ג' לישות לא יתחממו הידים וממילא כשתצנן ידיה לאחר ג' לישות ובאותה העת ישארו הבעקען והפירורין שבו בלי עסק חוששין למה שכ' המחבר²² דאחר שנתעסקו בכצק ונתחמם בידיים אם יניחוהו בלא עסק ימהר להחמיץ. ועוד זאת יש לחוש דהנה מלישה האחת ישארו תמיד פירורים להלישה השנית, ואם ילישו כל היום בבעקען אחד מי יימר אם הפירורין הללו שנשארו מלישה הראשונה לא נשארו גם בלישה השניה וחוששין למה שכתב הרמ"א דשהיות מצטרפות"²³.

19) אר"ח סי' קנו.

20) וראה 'חיי אדם' כלל קכח סכ"ג: "וכן הכלים שלשין בו ירחצו היטיב לאחר שעשו בו ב' או ג' עיסות...".

21) סי' תנ"ט סק"ח.

22) שם ס"ב.

23) ובסוף דבריו מוסיף: "והנה בעיקר דין אם שכחו ולא החליפו את הבעקען לאחר ג' לישות כנהוג... אם כבר אפו ויש הפסד לענ"ד יש להקל, דהרי לטעם א' שהבאתי דטעם חילוף הבעקענס הוא משום דצריכה לצנן ידיה, הלא מבואר ברמ"א סי' תנ"ט ס"ג דאם עברה ולא ציננה ידיה מותר. ולטעם ב' שהבאתי, הנה התה"ד שהביא שם המ"א חולק וס"ל דבעסק גמור אין שיהות מצטרפות ולישה היא עסק גמור, והמ"א נראה דסובר כוותיה".

כ"ז ציינתי בחפזי (וב'נטעי גבריאל' מציין עוד ל'חיי אדם' כלל קכח ושו"ת 'דברי מלכיאל' ח"ד סי' כא ועוד מקורות, ולא הספקתי לעיין בהם עכשיו).

ואבקש מקוראי הגליון שיאירו עיני במנהג חב"ד בזה: האם מונים הח"י דקות מאז נתנית הקמח למים או רק מאחרי הגיבול כשמגיע העיסה לעובדים על השולחנות ללישה ועריכה, ואיך נהגו בזה בדורות הקודמים?



קביעת מזווה בפתח גזוזטרא שרק פתח אחד לה

הרב שלום ריבקיין

רב הראשי ואב"ד ס.לואיס, מיזורי

ב"ספר המנהגים-מנהגי חב"ד" עמוד 81: "קביעת המזווה מצד ימין ע"פ היכר ציר מלבד הפתח הראשון". ובשולי העמוד: "אפילו בפתח גזוזטרא שרק פתח אחד לה, כבדירת כ"ק מו"ח אדמו"ר - ע"פ הוראתו (רשימת כ"ק אדמו"ר)".

וידוע מה שכתב הט"ז (יו"ד סי' רפט סק"ד) שפתח הפתוח מבית לחצר, אם החצר סתום מכל צדדיו בלי פתח רק מביתו לתוכו לא איכפת לן בהיכר ציר ואזלינן בתר ימין הנכנס מבית לחצר. יעו"ש בט"ז, ועי' בשו"ת 'חבלים בנעימים' ח"ב סי' סז ע"ד "בתים שיש לפניהם לרשות הרבים מעקה -באלאקאן- צריך לקבוע המזווה מימין הכניסה מהחדר לבאלקאן, אפילו אם הדלת נפתחה לחדר פנימה, שכיון שאין פתח מהמעקה לרה"ר והוא סתום שאין ממנו יציאה לחוץ, ותמיד כשבאים מהמעקה לחדר אי אפשר בלתי אם יצא מתחילה מהחדר למעקה, לכן פשיטא דמה שנכנס מהחדר למעקה זה מקרי ביאתך... יעו"ש. ותמך יסודותיו על דברי הט"ז הנ"ל.

וכשהענקנו (בשנת ה'תש"כ) לדירתנו שבעיר סיאטעל והיה בדירה דלת הפתוחה לגזוזטרא. שהיתה (הגזוזטרא) סגורה מכל הצדדים. חשבתי לקבוע המזווה בימין הכניסה מהבית לגזוזטרא. אך כאשר ביקר אצלי אבא מארי (הוא הגה"ח רבי משה דב ע"ה ריבקיין ראש ישיבת תורה ודעת ובעמח"ס 'תפארת ציון' על הש"ס) סיפר לי כי זוכר הוא שבליובאוויטש, בביתו של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע. היה כזה ממש. והמזווה היתה קבועה בימין הכניסה מהבלקאן להבית. וע"פ עצת כבוד אבא מארי כתבתי אז מכתב לכ"ק אדמו"ר והשיב לי

(במכתבו מג' סיון ה'תש"כ): "במענה על מכתבו . . מסורת בפי חסידי חב"ד הוראה מרבתינו נשיאינו כמדומה לי עד לרבנו הזקן, שהולכים אחר היכר ציר ואפילו בנידון כאותו שמתאר יציע (באלקאן) שהכניסה אליו רק דרך אחד מחדרי הבית, ואומרים בזה שעל השאלה איך יכנס, ענו שיטפס דרך הגג, והרב לנדא שיחי' דבני ברק, כמדומה שמע בזה הוראה מפורשת מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע... "עכ"ל כ"ק אדמו"ר במכתבו אלי.

וכתבתי אז להגר"י לנדא לברר בדיוק מהי ההוראה ששמע מכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, והשיב לי (במכתב מט' תמוז ה'תש"כ): "בתשובה למכתבו בדבר קביעת המזווה. אין לי מה להוסיף על מה שכתב לו כ"ק שליט"א. כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ צוקללה"ה זיע"א, הואיל בטובו לספר לי שבעת קביעת המזווות שבדירתו בליובאוויטש קבע אביו כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נבג"מ צוקללה"ה זיע"א את המזווות בכל הפתחים (חוץ מהפתח הראשון החייב במזווה) בצורה כזאת שבשום חדר לא היה כניסה, כאשר ההיכר ציר היה באופן כזה, ושאל כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ את אביו נ"ע, א"כ מאין יכנסו וענה לו אביו כ"ק אדמו"ר מוהר"ש: וואס ארט דא מיר. זאל ער קריכען דורכן פענסטער (מה אכפת לי שיטפס דרך החלון) וידוע לכל באי בית כ"ק אדמו"ר נבג"מ בליובאוויטש. שהמזווה בדלת שבין הפרוזדור לחדר הראשון שבו היו מתאספים לחכות להכנס לחידות היתה המזווה כאילו משמאל הכניסה. וסיפר לי כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ, כי אביו כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נבג"מ שאל אותו אם הרבנים תמהים על זה, וביאר לי כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ, שזה היה מפני שהדלת הראשונה החייבת במזווה היתה בכניסה לפרוזדור וככה נהג כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ להתחשב רק על ההיכר ציר בכל מקום... "עכ"ל הגר"י לנדא.

ועי' בחזון איש (מנחות סי' לט סק"ג ד. ומובא בחזו"א על הרמב"ם פ"ו מהל' מזווה ה"ז) שכפה"נ פסק ג"כ דלא כהט"ז הנ"ל: "ולפי"ז בית הפתוח לגינה ולחצר אף שאין לגינה ולחדר פתח לחוץ חייב במזווה" יעו"ש. וע"ע בזה בס' 'לב איברא' להגר"א ע"ה הענקין. עמודים 35-36 שנושא ונותן בצדדי הלכה זו. וע"ע מ"ש בזה הגרמ"י ברייש, בשו"ת 'חלקת יעקב' (ח"ב סי' נח) ובשו"ת 'מנחת יצחק' להגר"י וויס (ח"ב סי' קכב אות ג')

ועי' במס' מזווה פ"ב: "אכסדרא שהיא לפנים מן הבתים, ואין לה יציאה ממקום אחר נותן דרך יציאתו מן האכסדרא לבתים. ר' יוסי

אומר דרך כניסתו מבתים לאכסדרה". הרי שבזה נחלקו תנאים. ושיטת הט"ז הנ"ל עולה כפי דעת ר' יוסי. ושיטת רבותינו נשיאי חב"ד (אשר כפי שנת"ל כן נראה שפסק ג"כ החזו"א בזה) עולה כפי דעת ת"ק.



התוועדות קודם מעריב

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בסה"ש תש"א עמ' 120 מביא מה שאמר ר' הלל פאריטשער אודות ההיתר להתוועד לפני מעריב דאמר בזה ג' דברים; א. ישנו חילוק בין מנחה למעריב; ב. רבים מידכר אהדדי; ג. התוועדות פועלת עריבות ומתיקות למעלה וזה ענין התפילה, עיי"ש. ובהערה שם [נדפס גם בלקו"ש חכ"ד עמ' 439] דלכאורה קשה מהגמ' שבת דף י' שאדרכה מצינו חומר במעריב לגבי מנחה, וכ"ק אדמו"ר מתרץ כדלקמן.

תחילה יש להעיר אשר ברשימות חוברת נז' יומן מל"ג בעומר תרצ"ב ישנם פרטים אשר לא הובאו בהשיחה, ושם, אשר כ"ק אדמו"ר הצ"צ לא היה ניחא ל' בההיתר שהוא לפני מעריב ואמר דסגי בההיתר אשר רבים מידכר אהדדי, ולהעיר מסו"ס לג"ב תשל"ה אשר ג"כ משמע דעיקר ההיתר הוא רבים מידכר אהדדי הגם שמזכיר ג"כ שהוא לפני מעריב.

וכ' שם רבינו (בסה"ש) לתרץ וזלה"ק: "וכנראה הכוונה כאן, דיש להקל במעריב מבמנחה שלא להפסיק, כיון דיש שהות להתפלל יותר מבמנחה. ולהתיר להתחיל בסמוך שיעור קטן לפני הזמן עפמש"כ הט"ז (או"ח סי' רלה סק"ג) עכלה"ק. ובפשטות הביאור הוא דמש"כ ר"ה ההיתר שהי' לפני מעריב הוא דוקא על מה שלא הפסיקו וההיתר מיוסד על מה שיש שהות רבה להתפלל מעריב, ומה שהתחילו לפני מעריב קאמר שהתחילו בהיתר שלפי שיטת הט"ז אין להתחיל אלא זמן קצר לפני זמן מעריב [ולא חצי שעה] והכא התחילו קודם ה"שיעור קטן" שלפני מעריב.

ויש להעיר דלכאורה הקושיא הנ"ל שמהגמ' משמע שאדרכה מעריב חמור בזה הוא לגבי אין מפסיקין דלגבי מנחה איתא במתניתין ט, ב דאין מפסיקין אפילו התחיל באיסור [ראה שם בתוס'] משא"כ במעריב משמע מדברי אביי דאילו הוה מעריב חובה מפסיקין, וע"ז מתרצת הגמ' ב' תירוצים; א. דבמעריב שכיחי שיכרות משא"כ

במנחה; ב. במנחה שאין כ"כ הרבה שהות להתפלל מירתת ולא מיפשע, אבל במעריב שיש הרבה זמן לא מירתת ואתי למיפשע. נמצא מבואר בהגמ' דלגבי אם צריך להפסיק חמור מעריב ממנחה מכיון דיש הרבה זמן וא"כ מהי כוונת רבינו בתי'.

ואין לומר דזה רק למ"ד תפ"ע חובה ולא לדידן דקיי"ל תפ"ע רשות [מלבד דשויהו עלייהו חובה וראה ג"כ תוד"ה למ"ד שם] הלא מטעם הנ"ל נפסק בשו"ע (רמ"א סי' רלה) דאם התחיל הסעודה ע"י זה שנטל ידיו [דמיקרי התחלת הסעודה [או התרת חגורה]] צריך להפסיק [ורק אם התחיל לאכול א"צ], משא"כ מנחה א"צ להפסיק, וגם אשר בהערה בכלל אינו מזכיר הענין דתפ"ע רשות [אמנם יש להעיר אשר בהרשימה הנ"ל כן מזכיר ענין זה דתפ"ע רשות].

ואם יסוד ההיתר הוא מפני שהתחילו בהיתר ולכן לא היו צריכים להפסיק הרי זה אין משום דמעריב יש לו שהות וכו', ובכלל בהתחיל בהיתר א"צ להפסיק אף לק"ש דאורייתא [ראה סו"ס ע].

וממשיך רבינו בהערה "אבל רבינו הזקן משמע דהאיסור מתחיל חצי שעה קודם זמן תפילת ערבית (שו"ע או"ח סי' תלא ס"ה)", ומשמע מזה דרק מש"כ בסוף דהתחילו בהיתר לפי שיטת הט"ז ע"ז קאמר דמשמע מאדה"ז שהאיסור הוא ח"ש, אבל דלכאורה צריכים לומר דהתחילו בהיתר קודם הח"ש [דאם התחילו תוך הח"ש מיקרי התחיל באיסור כמפורש בסי' תלא ס"ו ובקונטרס אחרון שם] אמנם כנ"ל אין זה לכאורה נוגע להחילוק בין מנחה למעריב. וצ"ע.



סיום בערב פסח לכתחילה או בדיעבד?

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ.י.

יש לברר יסוד המנהג שהעולם נפטרים מתענית בכורים בערב הפסח בסיום מסכת, האם ה"ז משובח' גם לכתחילה, או זהו היתר דחוק רק בדיעבד?

דהנה, הסיימים מראש חדש אב הם בדיעבד, שמקילים בזה רק עד ז' אב, ולצורך ילדים והצריכים לזה במחנות קיץ וכדו'. והוראת רבינו להדר לסיים מסכת בכל אחד מתשעת הימים, זהו כדי לשמח זמן עצוב בשמחתה של תורה, ו"אפילו כשאינן אוכלים סעודת בשר אח"כ. ויש

להעיר מהנהגת אדמו"ר מהורש"ב נ"ע - לעשות סיומים בתשעת הימים אף שלא היה סועד אח"כ בבשר ויין - ספר המנהגים עמ' 46 (לקו"ש חכ"ג עמ' 223, ובכ"מ).

אבל פוק חזי מאי עמא דבר, שבערב הפסח נפוץ בישראל מקטן ועד גדול, ורשום בכל לוחות השנה, להשכים בבקר וליפטר מהתענית בסיום מיד אחר התפילה בפומבי ובריש גלי (וראה נטעי גבריאל הל' פסח ח"ב ע' רב). וכן נהג מו"ר הרה"ג הירשפרונג זצ"ל ממאנטריאל - לסיים הש"ס בער"פ. ולכאורה הרי מנהגינו נראה כמנגד לדעת המגן אברהם, החק יעקב ושולחן ערוך אדה"ז, ש'המחמיר תבוא עליו ברכה, ובמדינות אלו נהגו להחמיר, שאין נפטרים מהתענית בסעודת מצוה? עוד תמהו בזה האחרונים, שבהסיומים דחודש אב התירו בבשר ויין רק באותה סעודה - ולא אחר כך, ולמה יפטר הבכור מלהתענות בשאר היום דערב פסח?

ובשו"ת תשובה מאהבה (סי' רסא) מביא שהנודע ביהודה התנגד לפטור הסיום.

למה לא סעודת הודאה?

והנה מקור הדין בשו"ע סי' תע: 'נוהגים הבכורים להתענות זכר לנס, שניצולו ממכת בכורות'.

והקשה בזכרון יהודה, למה מזכירים נס זה בדרך שלילי של תענית. ואדרבא, יש להזכירו בשמחה וסעודת הודאה? גם הקשו בברכ"י ובכף החיים, שאם מצד זכר לנס, היה ראוי לצום אחרי הזמן שבו אירע הנס - בחצות ליל ט"ו - לא לפניו?

ויש מיישבים ההיתר ע"פ המשנה למלך (הל' כלי המקדש פ"ו) שהניח בצ"ע עיקר התענית, שהרי ערב פסח הוא יום טבוח שאסור בתענית? ועל כרחך שזהו תענית קל מעיקרו.

ובאגרות משה (וברכבות אפרים או"ח סרצ"ו) מורה היתר לבכור שלא אכל בסיום, שלא יהא חלוש לקיים מצוות הפסח בליל הסדר.

אבל הרי טעם זה שייך רק ברוב השנים כשהתענית היא בערב פסח, אבל כשחל ערב פסח בשבת ומקדימין תענית בכורים ליום חמישי, ושוב אין אז טענת טרדת ערב פסח, למה לא יצומו? (ובחזון עובדיה תירץ, שזהו מצד 'יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא').

עבודת הבכורות

ונראה ליישב כל הנ"ל לפי הסבר החת"ס (או"ח סי' שמ"ו, וראה לקו"ש חי"ז ע' 67) בטעם תענית בכורות, שאין התענית מסובב מההצלה, אלא סיבתה היא, שבכורי ישראל התענו במצרים להתעוררות תשובה - כרפואה קודם למכה - שלא תאמר מדת הדין, מה נשתנו אלו מאלו. ולכן הוצרכו לאות דם על הבתים במכה זו, שלא כשאר המכות שלא ניזוקו בהם בני ישראל למען תדעו אשר יפלה ה'. והנה הטעם ש'הכה ה' בכורי מצרים' (ולא אבותיהם, והרי 'איש בחטאו יומת'?), הוא מפני שהבכורים היו מנהיגי העם, היושבים ראשונה במלכות. ובכורות בני"י יראו שמא קלקלו גם הם, וחששו שלא היו מנהיגים בישראל כראוי, וכשהיו אז בבחינת ערום ועריה לפני קבלת התורה, התענו הבכורות ביום יד (שאז עדיין לא היה הדין שיום טבוח אסור בתענית).

(יש מדמים תענית בכורות לצום גדליה שמקילים בו מפני שנדחה מעיקרו (ט"ז סתקמ"ט), אבל להנ"ל שהתענו לפני המכה בליל ט"ו, הרי לא נדחה מעיקרו.)

ויאשרינו מה טוב חלקנו: 'ששמת חלקנו מיושבי בהמ"ד ולא מיושבי קרנות. . . שאנו רצים לחיי עוה"ב והם רצים לבאר שחת. . .' (ל' ההדרן לסיום מסכתא), כהיום הזה אחר מ"ת, שמשלימים אנו את התורה בשמחה, המשמח אלקים ואנשים.

אבל אם אין ביכולתם לשמוח בהסיום, אז יתענו לכל הפחות לזכר הנס.

וראה שו"ת פרי השדה (ח"ב סי' פא) שבכור אבל פטור מלהתענות, שאנוס ואי אפשר לו להשתתף בסיום, הרי שהסיום אינו רק פטור מהתענית.

'הבכורות מתענגים'

ומיושב בזה לשון פלא במקור הענין: 'הבכורות מתענגים בערב פסח' (מסכת סופרים פכ"א), שאין המובא בטור ושו"ע טעות סופר, אלא עיקר הכוונה מתחילה לא היה שיתענו, אלא אדרבא, שיתענגו על ה' בסעודה ושמחת גמרה של תורה.

(וזה שכתוב בפסקי תשובות (סת"ע ס"ק יא) שצריך להתכיף, ואם שמע הסיום אבל לא אכל בסעודתה צריך להתענות, אולי י"ל שזהו כענין קדוש במקום סעודה.)

שני אופני סעודת מצוה

ואולי זה שהחמירו המגן אברהם ואדה"ז בשולחנו, זהו רק בנוגע לסעודת ברית ופדיון הבן, שלא ידחה תענית בכורות, אבל סעודת סיום זהו גדר אחר שאינו בגדר דחוייה או הותרה, אלא כענין מצותו בכך. שזהו שמחה בדרך אתערותא דלתתא, כלשון רז"ל: 'תיתי לי'. עבידנא יומא טבא', לא רק חיוב סעודה של ברית או פדיון הבן שחל באותו יום.

סעודת ברית בערב פסח אינו פוטר

כתוב בספר נ"י ס"י: 'מי שהוא בכור אין לאכול בערב פסח על סעודת ברית מילה' (קובץ ישורון ע' קו מספר החנוכי). וז"ל ערוגת הבושם (סקל"ט): 'בסעודת מילה דקביעא ליה זמנא אין זכר לנס, משא"כ בסיום מסכת. למה שנתפשט המנהג שעושין סעודת סיום מסכת להפקעת התענית זה גופא זכר לנס, י"ל דלכולי עלמא שרי' (ולפי זה בטל הק"ו בספר פדיון הבן כהלכתו (ע' ערב בהערה)).

ומישוב בזה גם קפידת האחרונים (שו"ת האלף לך שלמה והתעוררות תשובה) שבכלל אינו נקרא סעודת מצוה אם מכוון ללמוד לחגיגת הסיום. ורעק"א מחה על המכוונים סיומם לער"פ. ולפי הנ"ל, הרי כאן, אדרבא, זהו דבר בעתו ומה טוב. וכן מצינו בסידור השל"ה והאר"י להדר לעשות סיום בערב פסח על מסכת חגיגה.

ויובן בזה למה גם אלו שלא למדו בעצמם, נפטרים מלהתענות בסיום (אף שבנוגע לברית בשבת שחל ת"ב, מחמירים לצמצם היתר בשר ויין רק לסנדק ואבי הבן והשייכים ממש לברית). שכן מצינו בבכורי מצרים, מתו 'בכור השבי', אף שלא חטאו בעצמם, אלא 'שמחו בלבם בשעבוד ישראל', והרי 'מרובה מדה טובה ממדת פורענות'.

וכדרז"ל לשמוח עם אחרים: 'כי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתא, עבידנא ימא טבא לכולהו רבנן' (שבת קיח ע"ב), וברוב עם - ויגדיל תורה ויאדיר.

סיום בליל י"ד

והנה במנחת יצחק (ח"ח סי' מה, וליקוטים סוף הגדה) דן אי מותר לעשות סעודת הסיום בליל יד כשיש תועלת להנוסעים לדרכם ולא ימצאו שם סיום למחרת, או לאלו הרוצים לגמור כל החמץ בהקדם. ובתחילה מביא מהחוות יאיר (סי' ע) ששמחת הסיום נמשך גם ליום

שלאחריו, אבל לבסוף מביא משו"ת ארץ צבי (סי' עט) ומסיק שאין לעשות כן.

ולפי הנ"ל, אין סיום בכורות ביטול תענית, אלא ענין עבודת בכורות, ואולי שייך גם לפני הבוקר.

ויש להעיר - בכללות הענין - משיחת י"ט כסלו תשט"ז (ס' תורת מנחם' שם, וג"כ ב'תו"מ הדרנים על הרמב"ם וש"ס' עמ' תפג הערה 141) שכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ הי' מתענה בערב פסח וכו'. כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב לא היה מתענה, וכמוהו, כ"ק רבינו [ראה 'אוצר מנהגי חב"ד' ניסן ע' פט ואילך ובהנסמן שם]. ויש לציין (להנהגת אדמו"ר מוהרי"צ) לשו"ת מהריא"ץ או"ח סי' נב: 'גם אני שהתעניתי תליסר שנין בעד בני הבכור, לא הקלתי מעולם לסמוך על סיום מסכת - גם בעל החת"ס התענה כל ימיו שהוא עצמו היה בכור, ורק לעת זקנתו שהיה חלוש אם נזדמנה לו ברית מילה הקיל לעצמו שהוא הי' מוהל כו'.



ביאור במנהג רבינו להכות ברגליו בעת קריאת שם המן

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

ברמ"א סי' תרצ סעי' יז: "נהגו התינוקות לצור צורת המן על עצים ואבנים או לכתוב שם המן עליהן ולהכותה זה על זה כדי שימחה שמו על דרך מחה תמחה את זכר עמלק, ושם רשעים ירקב. ומזה נשתרבב המנהג שמכים המן כשקורים המגילה בבית הכנסת. ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחנם הוקבעו."

פירוש: האבודרהם הביא מאבן הירחי (מנהיג הל' מגילה אות יז, מובא בשלימות בדרכי משה) "נוהגים . . . שהתינוקות לוקחים בידן אבנים חלקים ולכתוב עליהם המן וכשמזכיר הקורא במגילה 'המן' מקישים זו על זו למחות את שמו שנאמר ושם רשעים ירקב. וכן אמרו במדרש תמחה את זכר עמלק, אפילו מעל העצים ומעל האבנים". והוסיף הרמ"א דמזה נשתרבב המנהג שמכים המן כשקורים במגילה. ושוב הביא מהאורחות חיים (הל' מגילה אות מא) המבואר בב"י (אות יז) ש"אין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחנם הוקבעו".

ודברי הרמ"א צ"ב, דהאורחות חיים הביא המנהג כפי שהוא מתואר בספר המנהיג, דהיינו לכתוב שם המן על לוחות עץ ועל ידי הניקוש נמחק השם, וזאת כדי לקיים מצות מחיית עמלק כפי שנתרבה במדרש (שלא הגיע עלינו) "תמחה . . אפי' מעל העצים ועל האבנים". ועל מנהג זה כתב ר' אהרן הכהן מלוניל בעל האורחות חיים ד"אין להלעיג על המנהגים כי לא לחנם נקבעו". אבל המנהג החדש שנשתרבו מזה, דהיינו להכות סתם מבלי למחות שם עמלק לכאורה אינו שייך כלל לטעם הנ"ל, ואין בזה שום קיום של מחיקה, ואיך קאמר ע"ז הרמ"א "כי לא לחנם הוקבעו", הלא המנהג החדש אינו שייך כלל להמנהג שהוקבע מתחילה.

ובאמת דבלבוש הביא מנהג זה החדש בזה"ל: "ונוהגים התינוקות לנקש בשמעם שם המן, ויש להם סמך משום דכתיב שם רשעים ירקב, וכתיב מחה אמחה את זכר עמלק", אבל הוא מוסיף "ולכן יש לכתוב להם שם המן על העצים שמנקשים בו, וע"י הנקישה ימחקהו . . לפיכך אין להם לבטל מנהג הנקישה שנהגו התינוקות, כי לא לחנם נהגו כן".

הרי דהלבוש הורה לקיים המנהג כתיקונה דהיינו למחות שם המן ע"י הנקישה, כי זהו עיקר היסוד והטעם למנהג זה, וע"ז אנו אומרים דאין לבטל מנהגים כי לא לחנם הוקבעו, אבל מדברי הרמ"א הרי מבואר דגם כפי שנשתנה המנהג ונשתלשל מהמנהג הקדום רק לנקש מבלי למחוק, גם ע"ז שייך לומר דלא לחנם נהגו כן. וצ"ע כנ"ל, איזה קיום ישנו בעצם השמעת הקול מבלי שום מחיקה.

ואולי זהו הטעם שהמהרי"ל (הל' מגילה סי' יב מובא בדרכי משה וכו'), אף כי בדרך כלל הי' נזהר מאד במנהגים¹ מ"מ מנהג זה להכות

(1) ובמהרי"ל הל' יוה"כ אות יא מביא מעשה נורא בגודל הפלאת החיוב שלא לשנות מנהגים. "אמר מהרי"ל סג"ל אין לשנות מנהג המקום בשום ענין אפילו בניגונים שאין מורגלים שם. וסיפר לנו מעשה בעצמו שהיה שליח ציבור פעם אחת בקהלת רענגשפורג בימים הנוראים, והיה מנגן כל התפלה כמנהג מדינת אושטרייך כי כן המנהג שם. והוקשה בעיניו שהיו אומרים הפטרה בניגון בני ריינוס. ואמר שבאותו פעם היה הוא אומר סליחה 'אני אני המדבר' אשר יסד רבינו אפרים לומר לתפלת מוסף, וסבר שמצוה לומר שם לכבוד רבינו אפרים המחבר אשר מנוחת כבודו שם. ואמרו המנהיגים אליו שאין מנהגם לומר אותה הסליחה ולא שמע אליהם מסברתו דלעיל. לימים מתה בת הרב ביום כפור והצדיק הרב הנזכר עליו הדין שלקתה בתו על מה ששינה מנהג המקום".

בהמן לא הי' עושה. והיינו משום דכפי האופן שנשתרכב המנהג בימיו כבר, דהיינו להכות מבלי למחוק שם המן, ליכא בזה שום קיום, ואין זה המשך להמנהג הראשון. וכיון דהמנהג הקדום כבר נתבטל לא ראה המהרי"ל סיבה להחזיק במנהג החדש, ובפרט שאיכא בזה חששות כמש"כ הפרמ"ג.

ובדעת הרמ"א י"ל, דכשם שמצינו דמחיקת זכר עמלק כולל גם למחות את שמו הכתוב על עצים ואבנים, הכא נמי איכא קיום "למחות" את שם עמלק הנאמרת בקול, דע"י שמכים בעת שהקורא מזכיר שם המן, ושוב א"א לשמוע שם המן מחמת הרעש, הר"ז ג"כ קצת קיום של "מחיקת" שם עמלק. ולהכי סובר הרמ"א דגם כפי שהמנהג נשתנה ואין כותבים שם המן כלל, מ"מ עדיין מתקיים עיקר הטעם שעל פי' הוסד המנהג לראשונה, ולכן אין לבטל המנהג בציורו החדש.

והנה רבינו הי' נוהג להכות ברגליו באמירת המן, ובספר המנהגים מציין לסידור היעב"ץ שהביא מנהג אביו החכם צבי ש"הי' מכה ורוקע ברגליו וטופח בסנדלו כשהגיע לזכור המן". והמנהג לדייק להכות דוקא ברגלים ובמנעליו מובא בבן איש חי ובעוד מקורות², ולכד מה שצ"ב מהו הדיוק להכות דוקא ברגליו, הנה בעיקר צ"ע בהנהגת רבינו אשר הי' מכה בקלות עד שכמעט לא הי' נשמע קול ההכאה כלל, וגם הי' מכה כשהקורא אמר המן בלי שום תואר, וכמובן שכיון שהקהל לא הי' מכה אז (כפי שהובא בספר המנהגים שם) לא הי' רוצה לבלבל הקריאה, אולם לפי מה שביארנו דהיסוד למנהג ההכאה הי' ל"מחות" שם המן מגלי האויר, א"כ באופן שקול ההכאה אינה נשמעת, הרי בטל כל עיקר יסוד המנהג.

וי"ל בזה, דהנה בספר המנהגים לראב"ן הירחי שם הביא כמקור למנהג הנ"ל הכתוב "ושם רשעים ירקב" וכן הובא ברמ"א שם, ובפשטות הר"ז עוד סמך לענין מחיקת שם המן שהיו כותבים על עצים ואבנים, דמחיקת השם ורקיבת השם היינו הך. אולם בביאור הגר"א שם ציין על התיבות "ושם רשעים ירקב" - ירושלמי ומ"ר "כד הוה מטי אשר הגלה כו". וכוונתו לירושלמי מגילה פ"ג הי"ז ר' יונתן כד

(2) בשבועון "משפחה" (פורים ש.ז.) מביא שכמנהג רבותינו להכות ברגליהם כן הי' גם מנהגי האדמו"ר הר"מ מסטולין (דור שישי מרבי אהרן מקרלין) והאדמו"ר ממחננוקה (דור חמישי מרבי נחום מטשרנוביל).

דהוה מטי להאי פסוקא 'אשר הגלה נבוכדנאצר' הוה אמר נבוכדנצר שחיק עצמות". ובקה"ע שם "שאף עצמותיו שבקברו יהיו נשחקים כדי שלא יהי' לו תקומה לעתיד לבוא".

ולפנ"ז בירושלמי איתא: "רב אמר צריך לאמר ארור המן ארורים בניו". וזהו המקור להחיוב המובא במחבר שם "צריך שיאמר ארור המן כו'", והיינו אחרי גמר קריאת המגילה, וכדציין הגר"א על הלכה זו את הירושלמי הנ"ל. (ונוסח זה של ארור המן וכו' נרמז ג"כ בבבלי מגילה ז, ב "מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מורכי וכו'"). וצ"ע למה ציין הגר"א על המנהג להכות בעת אמירת המן את הירושלמי שקאי על אמירת ארור המן לאחרי קריאת המגילה, ומה זה שייך להכאה בעת אמירת שם המן?

והנה בנוסף להירושלמי ציין הגר"א למדרש רבה (ודוקא על הלכה זו של הכאה, משא"כ בחובת אמירת ארור המן וכו' ציין רק הירושלמי ולא המדרש). וז"ל המדרש (ב"ר מט, א): "ר' יונתן כשהי' מגיע לפסוק הזה, 'אשר הגלה גו' הוה אמר נבוכדנצר שחיק עצמות. . . רבי כי הוה מטי להמן בפורים אמר ארור המן וארורים בניו לקים למה שנאמר ושם רשעים ירקב". הרי מבואר במדרש דרבי הי' נוהג לומר ארור המן בעת קריאת שם המן, ודלא כמנהגנו (עפ"י המפורש במס' סופרים פי"ד מ"ו) לאומרו אחר המגילה, וכמו ר' יונתן שהי' אומר נבוכדנצר שחיק עצמות "כד הוה מטי להאי פסוקא", דהיינו בעת קריאת המגילה ולא אח"כ.

וי"ל דס"ל להגר"א דלפי נוסח המדרש רבה החיוב לומר ארור המן מקביל לחובת אמירת זכר צדיק לברכה אחרי אביו ואחר רבו, דחובה זו הוא מהל' כבוד אביו וכבוד רבו, דכשמזכיר שמם חובה לברכסם, וכמו"כ החיוב לומר ארור המן או נבוכדנצר שחיק עצמות הוא חובה לזלזל ברשעים, (ובמדרש שם באמת מובא ע"ד זכר צדיק לברכה בהמשך להנ"ל), וזהו הנלמד מקרא דושם רשעים ירקב, דבהזכר שם רשע צריך לזלזלו. וא"כ י"ל דזה נתקיים ג"כ ע"י הכאה, דהכאה גרידא הוא ג"כ זילזול, ואין זה שייך לחובת מחיקת שם עמלק כ"א לחובת הזלזול בשם הרשע. ולכן מצינו הקפדה שההכאה תהי' דוקא ברגל ובמנעליו, כיון דהזלזול הוא יותר חמור ע"י הכאה ברגליו ובמנעליו מהכאה בידיו או בכלי אחר.

ובאמת הדבר מפורש בבן איש חי שם, דבהלכה ח' כתב: "והמנהג להכות ברגליו על הקרקע כשואמרים עשרת בני המן, ויש נוהגים

להכות בידם על הקרקע ואין זה מנהג יפה, אלא ראוי להכות בסנדלים שברגליהם".

ולהלן בהלכה כ' כתב עוד: "מנהג יפה לכתוב עמלק ושם המן ולמחותם, וקודם שימחם ידרוס ויכה עליהם בסנדלו כו'". הרי להדיא דהמנהג להכות ברגלים אינו שייך להמנהג למחות את השם עמלק, כ"א הוא קיום אחר, וכנ"ל.

ועפ"ז מובן מה שרבינו הי' מכה ברגליו בלי רעש ובלי השמעת קול, דלענין חובת 'ושם רשעים ירקב' דהוא משום הזילזול בשם רשע מתקיים זאת שפיר גם בלי שום קול, כ"א בעצם ההכאה ברגלים ובמנעלו.

שוב מצאתי כמעט מפורש כדברי הגר"א בספר המנהגים טירנא הל' פורים אות נה: "והא דנוהגין להקיש כשזוכרין המן הוא בשביל התינוקות שאין יודעין לומר שם רשעים ירקב (משלי י, ז) כי הוא חיוב לומר כשמזכירין רשע". הרי דהמנהג להכות נשתלשל מחובת אמירת 'ושם רשעים ירקב' ולא מחובת מחיקת שם עמלק.

וי"ל עוד, דהנה איתא במגילה טז, א דכשמרדכי הי' צריך לעלות על סוס המלך אחשורוש אמר להמן כי אין לו כח לעלות בעצמו "דכחישא חילאי מימי תעניתא, גחין [המן] וסליק [מרדכי], כי סליק בעט ביה [בהמן], אמר ליה לא כתיב לכו 'בנפל אויבך אל תשמח', אמר ליה הני מילי בישראל, אבל בדידכו כתיב 'ואתה על במותימו תדרוך'". ואולי ההכאה ברגלים בעת קריאת שם המן הוא גם לקיים "ואתה על במותימו תדרוך". וגם לענין זה אין צורך בהשמעת קול ורעש, ומתקיים שפיר ע"י עצם ההכאה גרידא.

ומענין לענין. הנה בגליונות שעברו הי' דיון ביני לבין ידידי ושארי הררלויצ"ר בענין הבטה בפני החזן בעת אמירת ברכת כהנים, ובגליון תתקטו מקפיד עלי על שאני מטיל דופי במנהג כמה מאנ"ש להסתכל על החזן מאחוריו אשר לענ"ד אין בזה שום קיום, אלא צריך להסתכל דוקא בפניו או בצדדי הכהן³. והנה מה שנתעורר ידידי הנ"ל לאזור חיל ולצאת ולהגן על המנהג (ואף כי בדחוקים עצומים) הוא מה שראה כן בהנהגת כל גדולי ישראל במשך הדורות שנתאמצו מאד להגן על

3) ואגב, שמעתי מעידי רא"י שהר"ר זלמן לויטין (האדיצ'ער) הי' נוהג לעקור ממקומו בביהכנ"ס והי' הולך מול החזן ומסתכל בפניו בעת אמירת ברכת כהנים.

המנהגים. וכמש"כ בשו"ת מהר"ם פדובה סי' עח "...באמת מילתא דתמוה הוא המנהג הזה, אכן לא זו הדרך להשען על בינתינו ולבטל מנהג קדום, אך צריך לבקש בכל עוז למצא סמך ליישב אותו, וככה עשו כל קדמונינו כאשר מצאו מנהג של תמהון, וזה ימצא מעלתך לרוב בתוס' ובשאר פוסקים." ועד"ז בשו"ת חת"ס בכ"מ. וכן רבינו דיבר כו"כ פעמים בגודל החיוב להחזיק במנהגים.

אבל לדעתי כל היסוד שלו בטעות יסודה, דהטעם להתיחסות גדולי ישראל בחומרת המנהג היא משום דאנו מחזיקים שהמנהג נתייסד עפ"י טעם הגון, ואף שאין אנו יודעים ומבינים הטעם, הרי החזקה היא שנתיסד ע"י, או בהסכמת אלו שידעו הטעם. אבל באופן שאנו יודעים בבירור איך הותחל המנהג, וכבנידון דידן דהותחל ע"י אלו שרצו להדר במנהגי רבינו וראו שרבינו מסתכל על החזון ולא ידעו טעם הדבר, (דהוא מפאת הענין בפנים כנגד פנים וכמפורש במקורי המנהג בספרים קדומים, וכדהבאתי בגליון תתקח), א"כ בכה"ג אין שום ענין להמציא דיחוקים לישוב מנהג כזה ולעייל פילא בקופא דמחטא, ואדרבא עי"ז שמצדיקים מנהג טעות מונעים ומבטלים מאלו הרוצים לקיים מנהגי רבינו, את עיקר קיום המנהג.

והנה המקור היחידי בשו"ע בגודל חומרת המנהג הוא בדברי הרמ"א הנ"ל בהל' פורים לענין המנהג להכות בקריאת שם המן שהרמ"א הביא את דברי האורחות חיים ש"אין לבטל שום מנהג. כי לא לחנם הוקבעו". הרי להדיא דכל כחו של מנהג הוא משום דאנו מחזיקים שנקבעו בטוב טעם, וכמו לענין מנהג זה של הכאה בעת אמירת המן, וכמבואר בארוכה לעיל יסוד המנהג וטעמו. והדבר מבואר להדיא במג"א כאן בהל' פורים שהאריך בגודל החיוב להחזיק במנהגים, וסיים "ודוקא מנהג שנתיסד עפ"י ותיקין כמש"כ המרדכי אבל מנהג שאין לו ראי' מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת (מס' סופרים פ"ד מ"ח).". ובמאמר המנהגים למהר"ם חגיז "כל מנהג ישראל ודאי יש בו טעם וריח טוב כעין של תורה וכו' וחלילה לנו בני ישראל מאמינים בני מאמינים לפקפק ולתלות בכל דבר הקשה לומר שהוא טעות. ואם ריק הוא, מכס הוא ריק." הרי דכל עיקר היסוד לכבוד מנהגים הוא משום שאנו תולין כי יש בו טעם הגון שאין אנו יודעים, ופשוט שלא שייך כל זה במנהג חדש שאנו יודעים בבירור איך וע"י מי הותחל, וכנ"ל. ואדרבא אנו יודעים הטעם היטב, וגם אנו יודעים שכפי האופן שכו"כ מקיימין מנהג זה, לא נתקיים כלל עיקר

יסוד המנהג. ובכה"ג מצינו ריבוי פעמים שהפוסקים מחייבין אותנו לבטל או לתקן מנהג טעות, וכנ"ל.



עיכול באכילה מועטת

הרב חיים אליעזר אשכנזי

מאנטרעאל, קנדה

בשוע"ר סי' תעג ס"י: "אחר כוס ראשון לא יברך ברכה אחרונה, אפילו שתה רביעית ויותר, בין שהוא יין בין שהוא שאר משקין שהם חמר מדינה, לפי שהכוס של קידוש הוא מצרכי הסעודה, והרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה שאינם צריכים ברכה לאחריהם, לפי שהם טפלים לסעודה ונפטרים בברכת המזון שלאחר הסעודה, כמו שנתבאר בסי' קעד וקעז. ועוד שהוא נפטר בברכה אחרונה שיברך אחר כוס רביעי, ואף על פי ששוהה הרבה בינתים איך בכך כלום (שהרי כל זמן שלא נתעכל במעיו יכול לברך עליו ברכה אחרונה כמו שנתבאר בסי' קפד, וכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל כמו שנתבאר שם)", ע"כ.

בסי' קפד ס"ג מבואר דשיעור עיכול באכילה מועטת לדעת הט"ז הוא ד' מילין שהם שיעור שעה וחומש, ולדעת המ"א אין אנו בקיאים בשיעור עיכול אכילה מועטת ולכך יש לברך מיד אחר אכילתו, ופסק רבינו שיש לחוש לדעת המ"א שלא יוכל כבר לברך באם המתין עד כדי שיעור ד' מילין (אבל ביחס לברכה ראשונה על אכילה נוספת אין לברך עד כדי שיעור הילוך ד' מילין).

וכאן כוונתו להקשות, שהרי בזמן שבין כוס ראשונה לשנייה והאכילה שלאחריה יש יותר משיעור עיכול למ"א שהוא פחות מד' מילין, ואולי יש גם יותר משיעור עיכול לט"ז שהוא ד' מילין, ומפסיד ברכה אחרונה שעל כוס ראשונה - בין אם נאמר שכוס ראשונה נפטרת בברהמ"ז ובין אם נאמר שנפטרת בברכה אחרונה שאחר כוס רביעי'.

(1) אמנם ביחס לזמן הסעודה, יש לעיין היטב אם שייך לומר שיש כאן עיכול של הכוסות הראשונות, בשעה שאוכל מאכל אחר, ראה בזה במקראי קודש פסח ח"ב סי' לא אות א, והביא שם מהמ"א סי' קפד סק"ט (הובא להלן בפנים) שכתב שהסעודה אינה מתעכלת כל זמן שממשיך בפרפראות.

ומבאר, שאין כאן עיכול כיון "שכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל, כמו שנתבאר שם" (בסי' קפד).

ובביאור דבריו כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב ס"א אות יח): "הרי השמענו הגרש"ז בזה הסבר הגיוני שכל זמן שהאצטומכא פתוחה לאכול אינו מתעכל ולכן גם בשתיה מכיון שהאצטומכא פתוחה עדיין לשתות, זאת אומרת שפתוחה עדיין בהיות ומחשבתו לכך, אין השתיה מתעכלת במעיו אפילו בשוהה יותר משיעור עיכול, וזהו דבר מחודש שהאצטומכא משועבדת למחשבתו של האדם, ושיעור העיכול שנאמר בזה הוא כל עוד שמחשבת האדם איננה אחרת בזה, אבל כשמחשבת האדם להמשיך בסעודתו זאת ובהשתיה שבה זמן ממושך, אזי כל עוד ומחשבתו לכך אפילו אם לוקח בין אכילה לאכילה או בין שתיה לשתיה יותר מכדי שיעור עיכול בכל זאת בגוונא דא האצטומכא לא מעכלת בהיות והינה פתוחה לאכול עודנה כפי מחשבתו"².

ומה שציין לסי' קפד, בשוע"ר סי' קפד לא נזכר מזה, ונראה שכוונתו למ"א דשם סק"ט שהקשה כיצד בסעודות גדולות מפסיקים ד' וה' שעות בין האכילה לברהמ"ז, ומיישב שכיון שעוסקים בשתיה

וביחס לזמן שלאחר הסעודה - ביחס לדעה שכוס ראשונה נפטרת בברכה אחרונה שמברך על כוס האחרונה, וביחס למ"ש רבינו בסי' תעד ס"ג שכוסות ב' וג נפטרות בברכה אחרונה שמברך על הכוס האחרונה - י"ל שכיון שהסעודה אינה מתעכלת עד לאחר זמן רב, כך גם הכוסות. אמנם ראה להלן הערה 4.

ת"י אחרים בקושיא זו: בנמוקי או"ח סי' תעד כתב שכיון שאין יודעים לכתחילה אם יאריכו בהגדה כשיעור עיכול לכך אין מברכים ברכה אחרונה על כוס ראשונה. ובאשל אברהם (בוטשאטש) סי' תעד כתב שבזה לא תיקנו חז"ל ברכה אחרונה כיון שאין לו הסתפקות ושביעה בכוס זו שהרי מחוייב לשתות עוד. ובשמירת שבת כהלכתה (פמ"ח הע' קיט) בשם הגרש"ז אויערבך, דכיון שעוסק בצורך הסעודה (אמירת ההגדה, שהוא מחוייב בה) אין זה חשוב הפסק אף שעובר שיעור עיכול, וגם אין נכון להפסיק בברכה אחרונה שאז יראה שהקידוש הוא לא במקום סעודה, וראה גם בהגש"פ עם פסקי הגרש"ז אויערבך עמ' 106-107.

(2) שם בחי"ד סי' כט אות ג הקשו לו ממ"ש בבאר היטב (סוס"י קפט בשם שו"ת הלכות קטנות) בנמשכה סעודתו למוצאי שבת "דעד כדי שיתעכל המזון שאכל בשבת יוכל להזכיר של שבת, שאינו בדין שאם ישב לאכול כל הלילה שיזכיר של שבת", הרי רואים שברור להלק"ט שהמזון מתעכל אף כשהאצטומכא פתוחה לאכול, והשיב, דעיקר כוות ההלק"ט לומר שאין להזכיר של שבת לאחר הזמן שהיה ראוי שיתעכל המזון שאכל בשבת, דהוי כחוכא ואטלולא, ע"כ מהצ"א. וראה לעיל הע' 1 מהמק"ק עפ"י המ"א, והר"ז דלא כפשטות ההלק"ט.

ובפרפראות כלא נתעכל דמי³. ורבינו מפרש בכוונת המ"א, שבאמת אף שבין הסעודה לבין השתיה והפרפראות יש שיעור זמן עיכול, אמנם כיון שיודע שעתיד לאכול, הסעודה אינה מתעכלת. אבל בפמ"ג סי' קפד שם פירש בענין אחר.

וצ"ע שהרי במ"א סי' קפד מדובר לאחר אכילה מרובה, ואילו כאן מדובר ביחס לאכילה מועטת שאינה מתעכלת כיון שעתיד לאכול. ונראה שרבינו למד במכל שכן, שבאם אכילה מרובה אינה מתעכלת מפני מחשבה על אכילה מועטת, כל שכן שאכילה מועטת אינה מתעכלת מפני מחשבה על אכילה מרובה, ועצ"ע.

עוד יש לעיין, דהנה במ"א שם כתב: "נראה לי דמי שרוצה לפטור שני אכילות או שני שתיות בברכה אחת ושהה בנתיים כדי שיתעכל, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה". כלומר, שיעור עיכול הוא גם ביחס לברכה ראשונה, שיש לברך שוב ברכה ראשונה על מאכל שאוכל לאחר שיעור עיכול. והוא מחלוקת גדולה בין הפוסקים האחרונים, ראה ציץ אליעזר שם בארוכה.

ובלבושי שרד סי' קפד ביאר, שהמ"א מדבר בלא הסיח דעתו מאכילה, וע"ז כתב דכיון שנתעכל אזלא אכילה הראשונה וברכתה. ור"ל הלבוש"ש, שהרי באם הסיח דעתו מאכילה, בין כן צריך לברך שוב ברכה ראשונה, אף שעדיין לא עבר שיעור עיכול.

ולפ"ז צ"ע, דהנה רבינו בסי' קפד ס"ג בסופו פסק כהמ"א: "אבל כל שוודאי נתעכל המזון שבירך עליו נסתלקה ברכה הראשונה, וכן הרוצה לפטור שתי אכילות בברכה אחת ושהה בינתיים כשיעור עיכול צריך לחזור ולברך". וכ"ה בסי' קצ ס"ז (עפ"י המ"א סק"ג): "אם דעתו לשתות עוד [לאחר שתיית כוס ברהמ"ז] לא יברך ברכה אחרונה עד לבסוף, והוא שדעתו לשתות עוד מיד⁴ שאם לא כן יש לחוש שמא יתעכל מה ששתה כמו שנתבאר בסי' קפ", וראה גם בסדר ברה"נ פ"ט ה"ט (ובלוח ברה"נ פ"ז ה"ט).

(3) וצ"ע שרבינו שם השמיט זה.

(4) צ"ע הלשון במ"א ושוע"ר "שדעתו לשתות עוד מיד", הרי הסעודה שאכל אינה מתעכלת עד לאחר זמן מרובה כמבואר בסי' קפד, ומדוע כוס ברהמ"ז יתעכל "מיד" ואולי הם מדברים באכל סעודה לא גדולה.

וצ"ע שהר"ז בסתירה למ"ש רבינו כאן, שהרי באם לא הסיח דעתו מאכילה, ממילא המאכל אינו מתעכל, וכיצד כתבו המ"א ורבינו בסי' קפד (ובסי' קצ) שצריך לברך שוב ברכה ראשונה כשעבר זמן העיכול.

ואולי י"ל, שישנו חילוק בין אם עומד לאכול אכילה מרובה וכהא דליל פסח, שאזי אכילה מועטת שלפניה אינה מתעכלת, לבין אם עומד לאכול אכילה סתם. ולאידך, במ"א שהבאנו לעיל בשהיה לאחר סעודות גדולות (וכתבנו שרבינו למד שכוונתו אף לשהיה בלא אכילה), המדובר באכילה גדולה בתחילה, ואינה מתעכלת אף כשעומד לאכול אכילה סתם.



שבות דשבות במקום מצוה – הותרה או הודחה

הרב מנחם מענדל אלישביץ

כולל 'צמח צדק' ירושלים תובב"א

א. ידוע שמותר לומר לנכרי לעשות איסור דרבנן בשבת לצורך מצוה (רמב"ם שבת פ"ו ה"ט, שו"ע סי' שז). אך יש להסתפק אם אפשר לסמוך על היתר זה גם לכתחילה אפילו אם אפשר לתקן מערב שבת שלא לבוא לידי זה, או שמא התירו כן רק בדיעבד. ולכאורה זה תלוי אם שבות דשבות במקום מצוה הותרה או הודחה. דאם הותרה, הותרה אפילו אם אפשר בדרך היתר ממש. ואם הודחה צריך להשתדל לעשות בהיתר (ראה יומא ו, ב).

ובשו"ת אבני נזר חלק או"ח סי' קיח כתב: "ולפי זה נראה דכל שכן בדרבנן מקום שהתירו משום צערא דודאי הותרה לא דחוי'. דלמה לחכמים לגזור איסור ושיהי' נדחה. טוב שלא יגזרו כלל במקום צערא ולא יצטרך לדחות איסור. וכן לשון הש"ס [כתובות ס, א] גבי גונח מפרק כלאחר יד במקום צערא לא גזרי רבנן. ואינו דומה לאיסור תורה למאן דאמר דחוי'. דאין לשאול למה תעשה התורה איסור וידחה. טוב שלא יהי' איסור באופן זה. דאין זו שאלה. שדברי תורה מוכרחים מחוייבין המציאות. עיין בספר תפארת פי"ח. ולמאן דאמר לא הותרה אי אפשר שלא יהי' איסור כלל. ועל כרחך איסור הוא אלא שנדחה. אבל איסור דרבנן אפשר שלא יגזרו במקום זה ולא יהי' איסור כלל כמו קודם שגזרו. ובודאי הותרה. ועל כן אפילו אפשר לשנות אין צריך לעשות בשנינו".

ולפי סברא זו, לכאורה י"ל דהוא הדין בשבות דשבות במקום מצוה, דהותרה לגמרי. וכן משמע בלבוש שכתב (סי' שז ס"ה) "לא אסרו אמירה לנכרי לעכו"ם במקום מצוה או צורך הרבה או צורך חולה מקצתם ויש אוסרין". ובסי' תקפו סעי' כא סתם הלבוש כדעת המתירים וז"ל: "אבל מותר לומר לעכו"ם לעשותן [שופר] דאמירה לעכו"ם בדברים הללו הוי שבות דשבות ושבות דשבות במקום מצוה לא גזרו רבנן".

אמנם כבר העירו בס' אמירה לנכרי (פרק א' הע' כא) ובספר משמרת שלום (ווייס) פ"ג, שבקונטרס אחרון של רבינו הזקן (סי' שג ק"א) מפורש הדבר לאיסור.

דבשוע"ר שם (ס"ב) מבואר שהאשה מותרת לצאת בשבת בחוטין ושערות הקלועין בתוך שערה, ולא חיישינן שתזדמן לה טבילה בשבת ואחר הטבילה תשכח שהוא שבת ותביאם בידה לביתה. והביא רבינו שם את טעם הרא"ש (שבת פ"ו ס"א), שאם תזדמן לה טבילה היא זהירה להתיר קליעתה מבעוד יום שבשבת אסור להתיר קליעת השער. ולכאורה אינו מובן, הרי ע"י גוי מותר להתיר קליעת השיער (כיון דהוי שבות דשבות במקום טבילת מצוה) וא"כ למה שתיזהר להתיר קליעתה מבעוד יום? וביאר רבינו בקונטרס אחרון, ד"מבעוד יום אי אפשר לה לסמוך על שבות דשבות, שלא התירוהו אלא בדיעבד". ועכשיו אתי שפיר דברי הרא"ש.

ועפ"ז מש"כ רבינו (בסי' שמ ס"ב) "אשה ששכחה מערב שבת ליטול הצפרנים. . . תאמר לה [לנכרית] ליטלן ביד או בשינים שזהו שבות דשבות", פי' שכחה דייקא, דלכתחילה אין לה לסמוך על הנכרית, ויש לה ליטול הצפרניים בעצמה מבעוד יום.

ויש לעיין מהו מקורו של רבינו הזקן לדין זה?¹

1) וקשה לומר שהמקור היחיד הוא הדיוק בדברי הרא"ש הנ"ל, שהרי הרא"ש לא התיר בהדיא שבות דשבות במקום מצוה בשום מקום. ובשבת (פי"ט ס"ב) התיר בהדיא רק לצורך מצות מילה שלזה יש מקור מפורש בגמ' (עירובין סז, ב). והוא אזיל בשיטת הרי"ף שגם הוא (סוף פי"ט דשבת) לא התיר בהדיא אלא לצורך מצות מילה. וא"כ אפשר דהרא"ש ס"ל דלצורך טבילת מצוה אין להתיר שבות דשבות, ועל כן ודאי שתתיר קליעתה מבעוד יום כי אין לה היתר ע"י נכרי. אבל לשיטת הרמב"ם ששבות דשבות הותר גם לצורך שאר מצות, וכן קיי"ל בשו"ע סי' שז, מהיכי תיתי שהיתר הוא רק בדיעבד? ומדברי רבינו מבואר שהוא דין מוסכם.

ב. ובסייעתא דשמיא מצאתי בשו"ת אמרי יושר (אריק) שציין לדברי ספר המכריע סי' נז. ושם הביא את דברי הגמ' בעירובין (סח, א) "ההוא ינוקא דאישתפוך חמימיה (שהיו רוצין למולו והחמו לו חמין מבערב ונשפכו היום - פי' רש"י לעיל) אמר להו רבא, פנו לי מאני מבי גברי לבי נשי, ואיזיל ואיתיב התם ואיבטיל להו הא חצר (בחצירו של רבא היו חמין, והתינוק נשפכו חמיו בחצר אחרת ופתח ביניהן, ולא עירבו שתי חצירות יחד, ולרבא היו בביתו חדרים פנימיים שאינן פתוחין לחצר והן לצניעות, והנשים יושבות שם ובי גברי הוה פתוח לחצר, ותנן במתניתין המבטל רשות חצירו אסור להוציא מביתו לחצר, דהא לאו ידידה הוא, הלכך פינה כליו מבי גברי כדי שלא יבא להוציא משם לחצר, והלך וישב בחדרים הפנימיים, וביטול רשות חצרו לבני חצר האחרת, ויביאו חמין מחצירו לחצירן - רש"י)".

וכתב בספר המכריע, דהנה "לאיתויי על ידי עכו"ם בחצר שאינה מעורבת ליכא מאן דפליג דשרי [וכמו שהתירו בגמ' שם דף סז, ב], ומאי איצטריך ליה לרבא למעבד כולי האי? אלא בודאי כל היכא דמצינן למעבד בהיתרא עבדי' ולא דחינן שום שבות". והרי לנו מקור ברור לדברי רבינו. ויש להוסיף שכל ההיתר לאמירה לנכרי לצורך מצוה הוא מעירובין (סז, ב) ושם מיירי ב"ההוא ינוקא דאשתפוך חמימיה", היינו דין של בדיעבד.

ועפ"ז יומתק לשון הרמב"ם (מילה פ"ב ה"ט) "שכחו ולא הביאו סכין מערב שבת אומר לעכו"ם להביא סכין בשבת, ובלבד שלא יביא אותו דרך רשות הרבים, כללו של דבר כל דבר שעשייתו בשבת אסורה עלינו משום שבות מותר לנו לומר לעכו"ם לעשות אותן כדי לעשות מצות בזמנה". דלכאורה הי' יכול לקצר ולכתוב "לא הביאו סכין", אלא דמדגיש בזה דאין לסמוך על היתר זה לכתחילה².

ג. ועפ"ז אפשר להסיר השגת שו"ת כתב סופר על המג"א. דבשו"ע סי' שלא (ס"ו) כתב המחבר: "אי לא הביא איזמל למילה מע"ש לא יביאנו בשבת אפי' במקום שאין בו אלא איסור דרבנן, שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת. ולומר לעכו"ם לעשותם, אם הוא דבר שאם עשהו ישראל אין בו איסור אלא מדרבנן, אומר לאינו יהודי

(2) ומה שהמחבר (שו"ע סי' שלא ס"ו) באמת השמיט תיבת שכח, פשוט למעיין שם.

ועושהו". ובמגן אברהם סוף סק"ה כתב: "ועי' סי' רעו ס"ב די' מקילין [באמירה לנכרי לצורך מצוה] אפילו במלאכה דאורייתא. ונ"ל דבמילה יש לסמוך עלייהו אם א"א בענין אחר". ומסתימת והמשך הדברים משמע שלדעת המג"א מותר לומר לנכרי לעשות איסור דאורייתא לצורך מצות מילה אפי' "אי לא הביא איזמל" בפשיעה.

והשיג עליו בכתב סופר, דמלשון הלכות גדולות [שהוא מהמתירים לעשות מלאכה דאורייתא לצורך מצוה מילה] מוכח דלא התיר בפשיעה. דז"ל הלכות גדולות (סי' ח): "והיכא דאייתי איזמל מע"ש ואיפגים או דאיגניב מקמי מילה, שרי למימר לגוי לצבותיה או לאיתויי איזמל אחרינא".

ויש להבין מה לו לבה"ג לאריכות זו דהול"ל בקיצור שמותר לתקן האיזמל אם נפגם או להביא אחר אם נאבד. אלא ע"כ דס"ל דדוקא כשהי' הסכין מתוקן והביאו למקום הראוי ובמקרה נגנב או נפגם מקמי מילה מותר לתקן או להביא על ידי כן. אבל אם בפשיעה, שהיה פגום מאתמול או לא הביאו למקום שמותר לטלטל האיזמל לא התירו. ודומה למכשירין ביו"ט ולר"א מכשירי מצוה בשבת היכא דאפשר מאתמול דלא דחי.

וסיים הכתב סופר, ש"המג"א לא דייק שפיר בה"ג ואנן דעיינינן והאיר ה' לנו בדקדוק עצום נ"ל ברור דאין להתיר כשפשע ולא הכינו מבעוד יום". ובביאור הלכה (סו"ס שלא) הביא דברי הכתב סופר בסתם.

אבל ע"פ המבואר מספר המכריע, צדקו דברי המגן אברהם. דאין כוונת בה"ג אלא להדגיש שאין לסמוך על היתר זה לכתחילה, ועל כן האריך להביא דוגמא ממי שהביא איזמל מע"ש ונאבד קודם המילה. אבל בדיעבד שלא הכין מבעוד יום אפילו בפשיעה, שפיר י"ל להתירו אמירה לנכרי וכמשמעות מג"א. ומסתימת רבינו הזקן (בסי' שלא ס"ז) גם ג"כ משמע דמותר. ואגב יש להעיר עמש"כ בביאור הלכה שם: "אבל אם פשע ולא הכין מאתמול גם המ"א בעצמו אינו מתיר לתקן הסכין ע"י א"י" דלכאורה הוי טעה"ד וצ"ל "גם הבה"ג בעצמו".

ד. והנה מה שהחמיר בתשו' כתב סופר בפשע הוא רק לענין להתיר איסור דאורייתא ע"י גוי לצורך מצות מילה, כיון דאין להתיר יותר מבה"ג שהוא יסוד היתר זה, אבל בההיתר הכללי דשבות דשבות

במקום מצוה מוכח מלשון הרמב"ם³ (מילה שם) והשו"ע (שם) שיש להתיר אפילו בפשע.

אמנם באור זרוע (ח"ב סו"ס פד) מובא בזה"ל: "וכבר היה מעשה בישוב אחד (ברינוס) רחוק מבונ"א חמשה פרסאות ושלחו לבונ"א לשלוח להם אתרוג והיה כתוב בכתב שהביאו להם מקולוניא בע"ש אתרוג וע"י אונס נשבר לחתיכות ושלחו שליח מיד מבעוד יום גדול לבונ"א אחד אתרוג ובא בחצי הלילה ונשא ונתן בדבר ה"ר יואל בר' יצחק הלוי מבו"ן עם תלמידים שבעיר והסכימו ואמרו הואיל שלא פשעו וע"י אונס אירע שרי לומר לעכו"ם שיטול מעצמו להם אתרוג כי ההוא ינוקא דאישתפוך וכו' עד א"ד אימא ליה לעכו"ם זיל אחים ליה אלמא דבמקום מצוה דאישתפוך חמימיה דהיינו שבות דאמירה שרי הכא נמי מצוה ואיכא אונס". ומעשה זה הובא בראבי"ה (ח"א הל' עירובין סי' תז). ומוכח דאם פשעו לא היו מתירים.

ובשו"ת אמרי יושר (שם) הביא מעשה הנ"ל, והסיק להחמיר בפשע. וזה ודאי צע"ג דאם קיי"ל כן איך שתקו בשו"ע ובכל הנ"כ מדין מחודש זה שקנסו את הפושע? וע"כ דלא קיי"ל כן.

וביאר הדברים, דהנה במג"א (או"ח סי' תרנה) כתב: "וצריך עיון אם מותר לשלוח לחבירו דא"א חטא בשביל שיזכה חבירך ונ"ל דאם פשע במה שלא הכין לו לולב קודם יו"ט אסור לשלוח לו ואם לא פשע מותר עי' סס"י ש"ו". וכוונתו להמבואר שם: "מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה".

ובמג"א שם ביאר: "ואע"ג דא"א לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך כמ"ש סי' רנד ס"ו שאני התם דפשע במה שהדביק פת [תוס'] משא"כ כאן". והדברים נתבארו בהרחבה בשו"ע"ר סי' שו סעי' כט.

(3) שכתב שמותר לומר לגוי גם ב"שכחו ולא הביאו סכין מערב שבת". והוכיח מזה הכתב סופר דאפילו בפשע מותר. אבל דבר זה אי שכתה הוי פשיעה שנוי במחלוקת עי' שו"ת שבות יעקב ח"ב סי' קמח וש"נ. ובכל אופן מסיום דברי הרמב"ם שם: "כללו של דבר כל דבר שעשיתו בשבת אסורה עלינו משום שבות מותר לנו לומר לעכו"ם לעשות אותן כדי לעשות מצות בזמנה", מוכח דתנאי היחיד להתיר שבות דשבות הוא שיהא צריך לזה כדי לעשות מצוה בזמנה. וא"כ אפי' פשע מותר.

ועפ"ז יש לפרש גם המעשה שבאו"ז, דכיון דמיירי שם באופן דחטא בשביל שיזכה חבריך, שרצו שמעיר קולוניא ישלחו להם אתרוג, לכן הי' אפשר להתיר דוקא בכה"ג דלא פשעו⁴. וכן מדוייק בלשון האו"ז, "הואיל שלא פשעו וע"י אונס אירע שרי לומר לעכו"ם שיטול מעצמו להם אתרוג", אף שהמצוה תתקיים לא ע"י העובר על אמירה לנכרי, אלא ע"י אחרים, וא"כ אין להתיר אלא בלא פשע.

אבל באופן שהצריך למצוה עצמו הוא הוא האומר לנכרי, שפיר יש להתיר גם בפשע. ולכן לא הובא מעשה זה בשו"ע לענין אמירה לנכרי כי אין זה שייך לדיני אמירה לנכרי, אלא לדיני חטא בשביל שיזכה חבריך. ובשו"ע מיירי באומר לנכרי בשביל מצות המוטלות עליו, דוק ותשכח. ולפי זה נמצא שהמג"א כיון מדעתו לדין זה המבואר באו"ז וראבי"ה⁵.

ואגב גררא יש להעיר, דמזה שהמג"א כ' בהדיא שאמירה לנכרי לצורך מצות חבירו הוא ענין חטא בשביל שיזכה חבריך, מוכח דההיתר דשבות דשבות במקום מצוה אינו הותרה, דאל"כ אין כאן חטא. וכבר העיר כן בס' מלכים אומניך, שבות דשבות פ"ו, הע' טז.

סיכום: לכתחילה יש לתקן הכל מע"ש כדי שלא יצטרך לבוא לידי אמירה לנכרי. אבל בדיעבד ואין עכשיו דרך היתר⁶, התירו שבות דשבות במקום מצוה אפילו אם פשע. וה"ה בשבות ממש לצורך מצוה מילה. ומ"מ אם האמירה היא בשביל שאחרים יקיימו המצוה, והם פשעו בכך שלא הכינו מע"ש "אין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבריך".



4) ולמדו פרט זה מהעבודא דהיא ינוקא דמהלשון שם: "אמר להו רבה . . נימרו ליה לנכרי ליתי ליה" משמע דמאחר שהיה צורך מצוה לא הקפידו שהאומר לנכרי יהיה אבי הבן דוקא. ומ"מ אין זה בכלל חטא כדי שיזכה חבריך כיון דשפיכת המים לא היה בפשיעה. וזהו מה שמסיים באו"ז שם "הכא נמי מצוה ואיכא אונס".

5) כן משמע מהלשון: "וצ"ע .. ונ"ל". ועוד, המג"א תמיד מביא את דברי האור זרוע מתוך הד"מ וכיו"ב, והראבי"ה מביא מתוך המרדכי והגהות אשר"י, הרי שלא היו ספרים אלו לפניו.

6) ואם יש דרך היתר רק בדוחק, ראה במנח"י ח"ג סי' כג. ויש להאריך בזה, ועוד חזון למועד.

גירות לשם אישות

הת' מנחם מענדל וולבובסקי

תות"ל 770

איתא בגמרא יבמות כד, ב "אחד איש שנתגייר לשום אשה, ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, וכן מי שנתגייר לשום שולחן מלכים, לשום עבדי שלמה - אינן גרים, דברי ר' נחמיה; שהיה רבי נחמיה אומר: אחד גירי אריות, ואחד גירי חלומות, ואחד גירי מרדכי ואסתר - אינן גרים, עד שיתגיירו בזמן הזה; בזמן הזה ס"ד? אלא אימא: כבזמן הזה! הא איתמר עלה, א"ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: הלכה כדברי האומר כולם גרים הם. . ת"ר: אין מקבלין גרים לימות המשיח; כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה".

ומדברי הגמרא פשוט שלכתחילה אין מקבלים גרים אלא כאשר כוונתם טהורה בשביל להצטרף לדת האמיתית, וכן פסק הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה יד "שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת, ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כו". ובהט"ו "לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם".

אמנם בדיעבד פסק הרמב"ם כמסקנת הגמרא ביבמות וז"ל: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד כו"מ הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן".

וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' רסח סעי' יב: "כשיבא הגר להתגייר, בודקים אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או

מפני הפחד בא ליכנס לדת. ואם איש הוא, בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית. ואם אשה היא, בודקין אחריה שמא עיניה נתנה בבחורי ישראל, ואם לא נמצאת להם עילה מודיעים להם כובד עול. . . ואם לא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדייטות, ה"ז גר אפי' נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העובדי כוכבים, וחוששים לו עד שתתברר צדקתו; ואפילו חזר ועבד עבודת כוכבים, הרי הוא כישראל מומר שקדושיו קדושין.

ויש לעיין במה שהרבה רבנים מגיירים כאשר הגיור הוא ברוב הפעמים לשם אישות וכו', ואף שבדיעבד נפסקה ההלכה שהם גרים מכל מקום מהו ההיתר לגיירם לכתחילה כאשר כל כוונתם הוא לשם אישות וכו' (בהבא לקמן מדובר רק כאשר המתגייר אף שכוונתו לשם אישות וכו' הרי הוא מתכוון/ת לקיים מצוות וכו' כיהודי/ה הירא/ה וחרד/ה).

שלא יצא לתרבות רעה

הנה בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' כו כתב: (חורף תרע"ב) "ע"ד אשר נשאלתי מרומעכ"ת שי' לפני נסיעתי מוויסבאדען בנכרית שניסת לישראל בדרך ציווילי (נשואין אזרחיים) באמריקא, וכעת באה לפני מעכת"ר ורצונה להתגייר וצידד רומעכ"ת שי' אולי באפשרי להקל כי אם לא יקבלוה לגירות כ"ד כשר בדין טבילה וקבלת מצות תלך לב"ד של רעפארמער והגירות לא יהי' שם כדת, גם הציע לפני שדעת הרה"ג הדיין מהר"י פאזען שי' נוטה להחמיר בדבר לפי שהיא לשם אישות וגם אחרי שתתגייר לא תשמור דיני ישראל, ואין מהנכון להזדקק לזה...".

"וע"ד אם לקבלה לגירות לכאורה הדין פשוט דאין מקבלים כמבואר ברמב"ם פ"ג מה' איסו"ב ובטוש"ע יו"ד סי' רסח סעי' יב, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור ישראל, ועי' בב"י שם דהכל לפי ראות עיני הב"ד ואם רואים שסופו לש"ש מותר לקבלם כמש"כ התוס'...".

"והנה אחרי הרעוואלוציע שהיתה בימי המלחמה הגדולה שהותר הגירות וגם הוכר על פי חק ונימוסים נשואי אזרחים, נשאלתי בכיוצא בו איזה פעמים, בנכרית שניסת לישראל בציווילעיהע ורצונה להתגייר ולהנשא בחופה וקדושין, באמרם שרצונם לגדל את בניהם ע"פ דת

ישראל, וגם אומרים שאם הב"ד לא יקבלו לגירות ישתמד הבעל, אם יש להתיר לכתחלה, וראיתי בשו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ק מהגאון מוהר"ש קלוגער בסי' רל שהעלה להקל ולהתיר לכתחלה בכה"ג, ונסתייע מד' המהרי"ק סי' קכט ומד' הרמ"א סי' קעג ס"ה, אף דלא דמי דהתם בפנוי' מ"מ הא לא דיעה אסורה ומ"מ כדי שלא תצא לתרבות רעה מתירים מה"ט יש להקל גם בזה. וכיון שאם הי' רוצה הי' משתמד. ונראה מזה דכונתם לש"ש יעו"ש. ומצאתי יסוד לזה מתשובת הרמב"ם פאר הדור סי' קלב שנשאל בבחור אחד שקנה שפחה והיא יושבת בביתו אם חייבים ב"ד להוציאה מביתו משום שנאמר והייתם נקיים כו' ויחוד בגויה באיזה דין נאסור ישיבתה בביתו והשיב על זה הרמב"ם וזה לשונו ודאי מדין תורה צריך לגרשה משם ואפילו בגיותה, כי לא דברה תורה אלא נגד היצר, כאשר אמרו וכו' ובתים מלאים כל טוב אפילו קדלי דחזירי, ולא זו הדרך, ולכן מחויבין בית דין אחר שמועה זו אשר לא טובה שישתדלו בכל עז ותעצומות לגרש האמה הזאת או שישחררנה וישאנה, ואף כי הנטען על השפחה ונשתחרה אינו יכול לישאנה לכתחלה, אכן כאשר פסקנו בדברים כאלו שיגרש וישא ופסקנו כך מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו וסמכנו על אומרם ז"ל עת לעשות לד' הפרו תורתך, ויכול לישאנה והא' ברחמיו יכפר עונינו כאשר דבר לנו ואסירה כל בדיליך עכ"ל הטהור, ולא נתברר בדברי רבנו אם הוא רק מדין הנטען על השפחה או גם מצד הגירות, דמלשון השאלה נראה שהיא גוי'. אבל בתשו' הרמב"ם נראה רק מדין נטען על השפחה, וע"ד הגירות לא זכר כל ואפשר שהי' גם טבילה וקבלת מצות עכ"פ מפורש בד' הרמב"ם דמפני תקנת השבים יש להתיר גם בשפחה ומוטב שיאכל בשר תמותות. וד' הרמב"ם יסוד גדול. ולכאורה זהו נגד ד' תשו' הרשב"א סי' א'רה ואולי גם הרשב"א מודה היכי דאיכא תקנת השבים ורק התם שבעט באשתו שהרחיק את האהובה בנשואיה וכנס את השנואה יעו"ש, עכ"פ הרי מפורש בד' הרמב"ם הוראת הגאון מוהר"ש קלוגער שמדמה דין שפחה לדין הרמ"א אה"ע בסי' קעז ס"ה בפנוי' וכל דאיכא תקנת השבים וחשש שלא תצא לתרבות רעה יש להתיר, וכל זה לענין דין הנטען על השפחה מצד דין איסור דלזות שפתיים, אבל מדין קבלת גירות לא שמענו מד' הרמב"ם, וחילוק יש ביניהם דנטען על שפחה האיסור עליו ואמרינן מוטב שיאכל בשר תמותות, אבל בקבלת גרים לשם אישות הרי זה דין לגבי הבי"ד שאין לב"ד לקבל המתגיירים לשם אישות והוי כמו חטא בשביל שיזכה חברך, מ"מ נראה לדין כיון דגם אם לא תתגייר הרי תשאר אצלו

בגיותה א"כ אין כאן לשם אישות, ובפרט למש"כ להסתפק כי באומרת שכונתה לשם גירות לש"ש ואין אומדנא דמוכח להיפוך מקבלים אותה, וע"כ נראה דלפי ראות עיני ב"ד יש מקום להקל ולסמוך על הוראת הגאון מוהר"ש קלוגער ז"ל".

וכן כתב בסימן כח "וע"ד הגירות בכלל שנהגו לגייר את הנשים הנכריות שנשאו לישראל, אשר באמת מצד הדין אין ראוי לגיירן, כיון שכוונתן לשם אישות וגם אחרי הנשואין אסורה לו כמבואר בתשו' הרשב"א סי' א'רה, במקום אחר צדדתי להקל ומצאתי יסוד לזה בתשו' הרמב"ם פאר הדור סי' קלב, וכן פסק בתשו' טוב טעם ודעת מהגאון ר' שלמה קלוגר הלכה למעשה" (אמנם ממשיך שם ש"דא עקא שאין קבלת מצוות אחרי שהוא אומדנא דמוכח שלבם בל עמם ויתנהגו בחלול שבת, באסור נדה נבלות וטרפות").

א"כ מצינו בזה שההיתר העיקרי לגייר לשם אישות הוא מפני תקנת השבים וחשש שלא יצא היהודי לתרבות רעה. ועוד כתב בזה האחייעזר ש"כיון דגם אם לא תתגייר הרי תשאר אצלו בגיותה א"כ אין כאן לשם אישות".

גם בעל ה"ציץ אליעזר" (שו"ת ציץ אליעזר חלק טז סי' סה) פסק ש"כמו"כ על כגון כה"ג (ראה להלן) יש להחיל גם דברי הרמב"ם בתשובותיו שהבאנו לעיל שפסק להיתר מפני "תקנת השבים" וכי "מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו". יעו"ש בספר בית נאמן שמביא ג"כ להסתמך על תשו' הרמב"ם בזה, וכותב שזהו רק לרווחא דמילתא כיון דמדינא מותר גם לכתחילה וכו', ושכן הסכים עמו להלכה הגאון מקאליש הנ"ל והוסיף בראי' לכך, עיי"ש, ודון מינה ומינה. והספר שם ס"ל בנידונו שם שגרים יחד בנשואין אזרחיים כי יש עוד מצוה להביאה לדת היהודית אם יקבלו עליהם לקיים דת תורה ככל משפטה וחוקתה כדי למנוע מהאיש מלעבור בכל עת ובכל שעה על איסור תורה על כל ביאה וביאה עיי"ש. ואין להאריך מזה בכאן יותר.

וטעמא של משום תקנת השבים, ועל יסוד דברי הרמב"ם הנ"ל, כותבים גם בספרים נוה - שלום ה' גרים, ונהר מצרים ה' גרים ותעלומות לב ח"ג סימנים כ"ט ול' ע"ש ואכמ"ל.

אוסף לציין רק זאת כי בנידונו שייך במיוחד ענין זה של "מפני תקנת השבים" כי בדרך כלל פלוני הנטען לפי חזותו, וכפי הצהרתו בפנינו, הוא כביכול יהודי שומר תורה ומצוה (מתפלל כל יום, שומר

שבת, והולך כיסוי ראש), ובניו לומדים בישיבות, רק בדבר הזה הוא נתפס בחולשה וקלות דעת לחזר אחר נשים נכריות, כפי שהצהיר והתודה לפנינו... "לכן נראה שלפנינו מצב של לא לדחות אבן אחר הנופל, ובמדת מה גם גדר של לאפרושי מאיסורא ועכ"פ ענין של "מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות" ושל "ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד ע"ה איסורא רבה", ובפרט לאחר שכבר יצא הדבר בהיתר מביה"ד בהחלטתו הראשונה והמערערת עשתה כבר הכנות נפשיות לקראת הגיור כדת וכדין, כפי שפירטה את מרירות לב בכתב הערעור שאמללו אותה והשפילו אותה עד עפר לאחר כל ההכנות שהכינה את עצמה ולאחר שעמדה על סף הטבילה ממש. ולכן יש לתת לזה דין של בדיעבד. וזהו נוסף על דברי ההיתר האמורים למעלה שיוצא שמותר בכגון נידוננו אפילו לכתחילה".

נישאו בנישואי ערכאות

גם הגאון בעל ה"מנחת יצחק" כתב (שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' ק) "אכן נודע מה שצדדו האחרונים לומר, דכיון דכבר נשאו בנישואי ערכאות הוי דיעבד, בצירוף החשש דיעשו עברות חמורות יותר, וי"ל חטא כדי שיזכה חבירך, וכמו שהביאו בזה מתשו' הרמב"ם פאר הדור (סי' קלב) ומתשו' טוטו"ד (מהדו"ק סי' רל) ותשו' ד"ח (ח"ב א"ע סי' לו), וא"כ כיון שבנד"ד דעת כת"ה נכון ובטוח, שישמרו כל דיני התורה אחרי הגרות, אין כאן חשש הא' (היינו שאין כאן קבלת מצוות אמיתית), ובנוגע לחשש הב' נפלין בפלוגתא דרברכתא, - אמנם בצירוף מה שטבלה עצמה לשם גרות, לפני אשה אחת, והיא שומרת דת יהודית זה זמן רב, י"ל דמועיל קצת לעשותה ספק גרות, וכמבואר בספרי מנחת יצחק ח"א סי' קכא, קכב, קכג, בשם החמדת שלמה עפ"י שיטת הרי"ף, עיי"ש באריכות, ולשיטתו שוב מן ההכרח לקבלה ולהוציא מידי ספק בכמה ענינים המסובכים בזה, ועי' מש"כ (שם סימן קכא אות יב) ובכן אם שני רבנים גדולי ההוראה יסכימו לקבלה, גם אנכי מצטרף עמהם בהיתר להכניסה תחת כנפי השכינה המה נשמות הגרים, עי' בניי חודש תשרי מ"ח".

ה"מנחת יצחק" מוסיף כאן שכיון שנישואים כבר בנישואין אזרחיים הרי זה לשיטת כמה נקרא בדיעבד ולכן מגיירים אף לשם אישות.

עוד כתב בזה הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק ב - אה"ע סימן ג) "ו) ובאמת שבכל נכרית המקיימת מכבר יחסי אישות עם

ישראל, הבאה להתגייר, היה לנו להמנע לכתחלה מלקבלה לגרות, מכיון שהדברים נראים שעיקר כוונתן בגירותן אך ורק למטרת אישות. ואמרינן ביבמות (כד, ב) ובטוש"ע יו"ד (סי' רסח) שאין לקבל גרים כאלה. ומכ"ש כשיש לחוש שימשיכו בחילול שבתות ויו"ט, ולהתגאל במאכלות אסורות וכו'. וכן פסק הגאון מהר"ש גרינפלד בשו"ת מהרש"ג (חיו"ד ס"ס לד), בנידון אחד שדר עם נכרית בנישואים אזרחיים זה כמה שנים, והנכרית מבקשת להתגייר. והרה"ג השואל מהר"ר יששכר שלמה טייכטאהל ז"ל רצה להתיר בזה, כדי להציל את הבעל מאיסור, מכיון דבדיעבד הוּו גרים גמורים אף כשאינם מכוונים לש"ש. ועי"ז השיבו הגהמ"ח, שעיי"ז יצא קלקול לעלמא שיתרבו בעלי הנישואין האזרחיים בחשבם שאח"כ יעלה בידם להשפיע על נשותיהן הגויות להתגייר. ועוד כי ידוע שגם אחר גרותן מחללים שבת וכו'. ועל גרי אריות כאלו אחז"ל קשין גרים לישראל כספחת. ואין אנו מחוייבים להציל את הבעל, ע"פ דתוה"ק, דבכה"ג אמרינן הלעיטהו לרשע וימות. ומ"ש הרה"ג השואל שי"ל שכוונתם לש"ש שאל"כ למה להם להתגייר הרי השיגו את זממם בנישואיהם. לא נהירא לי כלל, שמחמת בושא הוא מדבר על לבה להתגייר והיא ג"כ מרוב אהבתה אליו עושה כן, ולא הוי לש"ש כלל. עכת"ד.

וכן העלה להחמיר בזה הגאון מחוסט בשו"ת ערוגת הכושם (חיו"ד סי' רכד) מטעם הנ"ל, שגם אחר גירותן מחללות שבת וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת בית יצחק (חיו"ד סי' ק). והובא להלכה בשו"ת באר חיים מרדכי (סי' מ). וע"ש. וכ"כ בשו"ת אחיעזר ח"ג (סי' כח). אע"פ שמעיקר הדין דעתו להקל לקבלן, והביא יסוד לזה מתשו' הרמב"ם בס' פאר הדור (סי' קלב), וכ"פ להקל הגרש"ק בשו"ת טוטו"ד. ע"ש. אך בשו"ת אבן יקרה תליתאה (סי' צח) פסק להחמיר, וכ' שאין ראייה מתשו' פאר הדור הנ"ל. ע"ש. וכן פסק להחמיר הגר"ח פלאג"י בס' רוח חיים (סי' טז) מדין הנטען על הנכרית ונתגיירה. ע"ש. וע' בזה בשו"ת בית יצחק ובאר חיים מרדכי הנ"ל. הן אמת כי עתה פשט המנהג לקבל גרים כאלה, וכמ"ש הרה"ג מ"ד בס' נהר מצרים (דף קיא, א), שאיש ישראל הנלכד באהבת בת נכר וישב עמה כמה זמן, ואח"כ נוססה בקרבו רוח טהרה לגייר את אשתו הנכרית, והיא גם היא תחפוץ להתגייר, בשביל שלא תפרד מבעלה ומבניה, כאשר בעוה"ר הוא חזון נפרץ בזמנינו, אנו מגיירים את האשה והבנים בכדי להציל את הבעל מאיסור נשג"ז וכו', הגם כי ידוע סיבת גרותן. ע"ש. וכ"כ להקל הרה"ג המר"א חזן בס' נוה שלום (יו"ד סי' רסח) ושכן נהגו לעשות מעשה

הרה"ג מ"ד דאלכסנדריא. וסמכו עמ"ש בתשו' פאר הדור וכו'. ע"ש. וכן דעת הגאון הראש"ל בשו"ת ישא איש (חאה"ע סי' ז) להקל בזה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת פרי השדה ח"ב (ס"ס ג). וע"ע בשו"ת פרי השדה ח"ב (סי' עא), מ"ש בזה. גם בשו"ת משנה שכיר (סי' נג) העלה להקל בזה. ומר ניהו הרה"ג השואל למהרש"ג הנ"ל. ואחר החיתום כתב שם ששלח תשובתו לא' מגדולי הדור, והסכים עמו להיתרא הגאון בעל פרי השדה. אבל הגאון מהרש"ג לא הסכים עמו להתיר בזה. (וכנ"ל). וכן דעת הגאון ר' מאיר אריק לאסור בזה. ותשובתו אליו היא לו נדפסה בספרו שו"ת אמרי יושר (סי' קעו). ולכן ביטל דעתו מפני דעתם הגדולה וכו'. ע"ש. אכן ישנם עוד כמה וכמה רבנים מאחרוני דורינו שהעלו להקל בזה. וכמו שהארכתי בתשו' במקום אחר. ואכמ"ל.

אמנם כבר כתב בעל ה"אגרות משה" (שו"ת אגרות משה חלק יו"ד ב סימן קכה) "הנה בעצם כל עניני הגרות אף אלו שעושין רבנים כשרים אין דעתי נוחה מהם וכן ודאי רוח כל חכמים אינה נוחה מהם דהרי גרותן הוא לשם אישות".

סברא לאיסור

אמנם למסקנא דמילתא יש להביא בזה את דברי בעל ה"צ"ץ אליעזר" בשו"ת צ"ץ אליעזר חלק ה סימן טו שכתב יסוד חזק וסברא נכונה לאסור בזמננו גיור לשם אישות וז"ל (ג) ומתוך כל הנ"ל אמשיך לומר בזה, דאע"פ שגם אנכי הראתי לדעת ולהוכיח בספרי הלכות מדינה שם על צדדי היתר שאנו מוצאים בדברי רבותינו הפוסקים ז"ל על כגון שנולדו להם בנים ועל כגון שהתחתנו כבר בנימוסיהם...".

"אבל לפענ"ד לכל זה יש מקום דוקא כאשר נקרה מקרה או כמה מקרים לא מתמידים כאלה, ועכ"פ כשאין הפרוץ מרובה על העומד, שאז רק אז יש איזה מקום לדיונים ולתלייה לומר שסופן לעשות לשם שמים, וגם אז כפי שכותב הב"י תלוי הדבר לפי ראות עיני ב"ד ושיקול דעתו במיוחד על כל מקרה ומקרה שבא לפני המקום והזמן ואופן קבלת תנאי הגירות, והתאמתם עם מסגרת הלכה, אבל בכגון התיאור השחור משחור שמתאר כת"ר מהנעשה בשטח זה במחנהו שפשתה הספחת בממדים ענקיים, נראה לי שכל בכגון דא לא נאמרו וגם אין מקום לצדדי ההיתר שדנים בזה, ואדרבה על בכגון זה מצוים ועומדים רבני ישראל הקרובים אל החלל לעמוד

בפרץ ולגדור מחיצת הכרם שנפרצה, ומהב"י הנ"ל גופא הוא שאנו למדים גם זאת שהדבר תלוי בראות עיני הדיין אם הוא עת לרחק".

ואפילו לדעת המתירים יש לעיין בזה מצד הנטען לגויה ולשפחה כו' והן מצד שרוב הפעמים אין קבלת מצוות כראוי, גם יש לעיין באם בגיור היה על ידי "בי"ד" רפורמי וכו' מה יהיה דינו של המתגייר בדיעבד ואין הזמ"ג.



להסתכל באתר אינטרנט ישראלי ביום ו'

הת' חיים הלל רסקין
תות"ל 770

יש לעיין האם מותר ליהודי הגר בחו"ל להסתכל באתר אינטרנט ישראלי דהיינו למשל אתר חדשות שכותבים שם החדשות שנתחדשו בארץ ישראל בליל השבת ג"כ עד כ"כ שכמה מהאתרים כותבים את הזמן שבו העלו את קטע המדובר לאתר, אז השאלה היא אם מותר לישראל הגר בחו"ל להסתכל באתרים אלו ביום ו' אחה"צ בזמן שזה כבר שבת גמורה בא"י והחדשות שהוא קורא הועלו לאתר שם לאחר כניסת השבת שם.

בהשקפה ראשונה היה נראה להתיר מפני ש-א. בחו"ל עדיין לא נכנסה שבת ב. (והעיקר) מלשון שו"ע אדה"ז סי' שיח ס"א. "או שעשה אחת משאר מלאכות . . אבל לאחרים מותר אף התבשיל במוצאי שבת מיד ואין צריכים להמתין בכדי שיעשו אף אם בישראל בשבילם שלא הצריכו להמתין כן אלא בנכרי העושה בשביל ישראל שאם נתיר לו במוצ"ש מיד יש לחוש שמא יאמר לו לעשות בשבת כדי שיהיה הדבר מוכן לו במוצ"ש מיד שאיסור האמירה לנכרי קל בעיני הבריות . . אבל אין לחוש כלל שמא יאמר לישראל לעשות לו מלאכה בשבת בשביל להינות ממנה במוצ"ש מיד ועוד שהישראל לא ישמע לו שאין אדם חוטא ולא לו".

ולכאורה היה מקום לאמר שנדון דידן (ער"ש) הוא באותו גדר של מוצ"ש בתוך הזמן שבכדי שיעשו שהרי מצד א' עכשיו אינו שבת אבל מצד השני אם לא שנעשה מלאכה בשבת לא היתו לו אפשרות להנות עתה ממלאכה זו ולכן גוזרים שיחכה עד הזמן שהיה באפשרותו להנות ממלאכה זו גם כשנעשה במוצ"ש (זהו קצת כדברי רש"י חולין

דף טו שהטעם שגזרו בכדי שיעשה הוא כדי שלא יהנה ממלאכת שבת אבל נקודת הדבר גם לדברי תוס' שם הרי יש לומר שרק כשמדובר בגוי שקל לאמר לו לעשות בשבת הבאה אזי יש לאסור עד בכדי שיעשו אבל כשמדובר בישראל שעשה מלאכה הרי יש להתיר שאין לנו לגזור כדברי אדה"ז.

וא"כ גזירה זו היא דוקא בגוי ואסור מטעם שמא יאמר לו והאיסור יהא לחכות עד מוצ"ש בכדי שיעשו בעי שלא יבוא להנות ממלאכה זו שלא יאמר לו לעשות כן לשבת הבאה.

אמנם יש לדון אם היתר זו שייך באתר אינטרנט ישראלי שהרי הפרמ"ג סי' שכה א"א ס"ק כב כתב שמומר לע"ז דינו כעכו"ם, וז"ל: "וכ"ש במומר לעשות כה"ג אם בישל המומר מעצמו לישראל במזיד אסור למי שנתבשל בשבילו דלא שייך אין אדם חוטא ולא לו".

ולפי דבריו כתבו האחרונים (שו"ת מנח"י ח"ט סי' לט ושו"ת שבה"ל ח"ג סי' נג) שהוא הדין אם ישראל מומר לשבת ג"כ דלא שייך אין אדם חוטא ולא לו ואם כן כשישראל המומר לשבת עושה מלאכה בשביל ישראל אחר הרי חייבים לחכות למוצ"ש בכדי שיעשו דלא שייך הדבר שאין אדם חוטא ולא לו.

[ויש לציין שאדה"ז מביא ב' טעמים להתיר שאצל ישראל ל"צ לחכות עד כדי שיעשו והם א. שאין לחוש שהישראל יאמר לישראל אחר לעשות לו מלאכה למוצ"ש ב. שאפילו יאמר לו לא ישמע לו שהרי אין אדם חוטא ולא לו.

ואולי י"ל שדברי הפרמ"ג הנ"ל רק דוחים את הטעם הב' שלא ישמע לו שבנדו"ד ר"ל ישמע לו אבל בנוגע אם הישראל יגיד לו לעשות מלאכה לכאורה אין חשש שיגיד לישראל אחר לחלל בשבילו השבת אבל מ"מ נדחה הטעם הב' וא"כ כשישראל מומר עשה בשבילו מלאכה ובנדו"ד שהעלה חדשות לאתר אינטרנט יהא אסור להנות ממלאכתו עד כדי שיעשו דהיינו רק במוצ"ש.]

אלא שאולי י"ל להתיר מצד אחר שאולי זה לא נק' נעשה בשבילו דהיינו אותו אחד שקורא החדשות.

ולכאורה יש לדמות זה לדין חיוב ביטול מאכלים האסורים בכשרים שאם נתבטלו במזיד אסורים למי שנתבטל בשבילו ולב"ב (סי' צט ס"ה).

ומדברים שם על בעל חנות שביטל בשביל הקונה שאינו יודע מי יהיה האם זה בגדר נתבטל בשבילו, ובט"ז שם ס"ק יא כותב "דהיינו דוקא שידע זה שנתבטל עבורו וניחא ליה אפילו לא צוה עליו לבטלו אבל אם לא ידע ממנו שרי ליה".

אבל רעק"א על אתר כותב: "ביטל למי שירצה לקנות הרי הוא כמי שנעשה בשבילם ביחוד ואסור לכולם" ומתשובת ריב"ש סי' תצח ונשמע מזה דאף מי שנתבטל עבורו לא ידע מזה ודלא כהט"ז.

וא"כ לכאורה נדו"ד הוא ממש דומה לביטול שם שהרי העלו על האתר החדשות בשביל הקורא שיבוא והיינו שאע"פ שעכשיו אינם יודעים עליו בשעת עשיית האיסור מ"מ על שם סופה נק' בשבילו לפי דברי רעק"א.

אלא שלפי הט"ז יהא מקום להקל שזה שלא ידע שנעשה בשבילו ואולי כמו"כ בנדו"ד זה לא נחשב כנעשה בשבילו ולכן יש להתיר בלי לחכות בכדי שיעשו שהרי בין כך ובין כך לא אומר לו לחלל בשבילו את השבת.

אמנם יש לעיין בכל הנ"ל שהרי הגזירה היא שמא יאמר לו לשבת הבאה ובנדו"ד הרי עורכי האתר לא מכירים את הקורא אלא שרק יודעים מספר הקוראים וזה מעודד אותם לשבת הבאה (ואולי יש גדר לאסור מפני לפני עור ג"כ).

אבל לכאורה בפשטות אין גזירה שיאמר לו לשבת הבאה לעבור האסור ולכן אולי אפשר להתיר אלא שמ"מ בנדון שהיה אומר לו הוא היה שומע לו לחלל השבת הבאה ואדה"ז מביא ב' נקודות כנ"ל.

והנה יש עוד טעם לאסור ואפילו נימא שלא נעשה המלאכה בשביל הקורא, והרי שבנדון דידן הפועל בודאי עושה המלאכה בשביל מנהל האתר שהוא יהודי ובשו"ע אדה"ז סי' שכה ס"ט כותב: "ואפילו אחרים שלא נעשה המלאכה בשבילם צריכים להמתין כן בכדי שיעשו שכל שנעשית מלאכת איסור של תורה בשביל ישראל החמירו חכמים שלא לחלק בין מי שנעשה בשבילו לאחרים" וא"כ הרי נעשית המלאכה בשביל מנהל האתר שהוא יהודי וא"כ שאר ישראל צריכים לחכות בכדי שיעשו.

ובל' זה ג"כ אע"פ שלכאורה נעשית המלאכה לכל העולם אבל מ"מ מי קורא עברית חוץ מיהודים וא"כ יש לומר שהחלול נעשה בעיקר בשביל ישראל שאע"פ שאינם רוב העולם מ"מ הרי הם רוב קוראי

אתרים אלו ובפרט שנכתב בעברית. וכן יש לציין למ"ש בסי' שכה ס"י "ספק אם ליקטן בשביל ישראל . . . אע"פ שהוא ספק ג"כ אין הולכים בו להקל הואיל והוא בשיל"מ וי"א שלערב מותר מיד . . . והעיקר כסברא הראשונה וא"כ אפילו אם זהו ספק לכאורה יש להחמיר.

וא"כ סוף הדבר לכאורה יש לחמיר שהרי סוכ"ס בעלי האתר יהודים מומרים מחללים שבת עבור הקוראים ויודעים כמה צפיות יש לאתרם ביום הש"ק ג"כ ועושים מלאכתם בשביל הקורא (ולפי דברי רעק"א הנ"ל גם כשלא מכירם יש גדר של נעשה בשבילו ואפילו לט"ז מהכ"ת לדמות שבת לאיסור) ויצטרך לחכות למוצ"ש עד בכדי שיעשו שלא יהא מקרה שהם חוטאים בשבילו שהרי יש גזירה שיעשו כן בשבת הבאה ובפ"מ לדאבוננו ככה הם עושים ובפרט שכשצופה באתרם הרי הוא מחזיק ידיהם ויש מעין לפני עור וכדומה שהרי א' הטעמים שתמיד מעלים חדשות חדשות הוא מפני שיש להם רבוי קוראים בזמנים אלו¹. ואבקש מקוראי הגליון להעיר.



זריקת אגוזים וממתקים על החתן

הנ"ל

בספר נטעי גבריאל הלכות נישואין פ"ג. מובא דאחר שמברך החתן ברכה אחרונה על תורה מזמרין הקהל ובשעה שמזמרין, הנשים שבעזרת נשים זורקות על החתן אגוזים שקדים ממתקים וכדומה לסימן טוב (והתינוקות מלקטין אותן) (ועיין בהערות שם שמביא המקורות למנהג זה).

אלא שבהערה ג' על המילים נשים זורקות כותב "ומנהג חב"ד שאנשים זורקים עליו" ולכא' משמע מלשונו שמנהג חב"ד הוא שרק אנשים זורקים.

ולכאורה צריך לברר מהו המקור לזה, אמנם ב770 כך הוא רוב הפעמים והוא מפני סיבה טכנית שקשה לזרוק מן העזרת נשים על החתן מפני ריחוק המקום וכן מפני שהחלונות אטומים לגמרי ולכן

(1) ולפי כל הנ"ל יש לעיין במה שכבר דשו רבים, לקרות העיתון היומי ביום שבת שנדבר בחלול שבת ע"י עכו"ם, לכאורה נעשה בשביל הקורא ויש לגזור עד בכדי שיעשו למוצ"ש ויל"ע בדיני אמירה לעכו"ם ואכמ"ל וצ"ע.

ברוב המקרים האנשים זורקים אבל מהיכן נעשה זה מנהג חב"ד שרק אנשים זורקים?



העלי' לתורה ביום ההולדת

הת' יהודה ליב אלטיין

שליח בישיבת "אור אלחנן" חב"ד

ברשימת "מנהגי יום הולדת" (נדפס בסה"ש תשמ"ח ח"ב עמ' 406): "לעלות לתורה ביום השבת שלפני יום ההולדת, וכשיום ההולדת חל ביום הקריאה - גם¹ ביום ההולדת עצמו".

ובמכתב הנדפס בס' המנהגים עמ' 81: "...בעלי' לתורה ביום זה עצמו אם הוא יום הקריאה; או בשבת שלפניו באם אינו יום הקריאה".¹ דמשמע דכשחל יום ההולדת ביום הקריאה אינו עולה לתורה בשבת שלפניו.

וצ"ב טעם החילוק מה שברשימת מנהגי יום הולדת משמע שכשיום ההולדת חל ביום הקריאה אז יעלה לתורה ב"פ - בשבת שלפניו וביום ההולדת עצמו, משא"כ בס' המנהגים משמע דאז יעלה רק ביום ההולדת עצמו.

וי"ל עפ"מ"ש בשיחת ש"פ בא ה'תשד"מ ס"ב, דמבאר שם הקשר של השבת שלפני יום ההילולא יו"ד שבט, ליום ההילולא עצמו, ומבאר דמכיון ששבת מיני' מתברכין כולהו יומין - כולל יום הש"ק, א"כ גם כשיום ההילולא חל ביום הש"ק מ"מ מתברך מהשבת שלפנ"ז, דהרי פשיטא שהברכה של יום הש"ק נשמשכת גם ליום השבת שלאחריו.

וממשיך, דאף שי"ל שמכיון שיש ברכה הנמשכת ביום השבת עצמו, א"כ אינו זקוק להברכה של השבת שלפניו, מ"מ, יש מקום לומר שיש מעלה מיוחדת בהמשכת הברכה שמהשבת שלפניו, עיי"ש.

וי"ל שעד"ז הוא בנדו"ד, דהנה לכאו' י"ל דהטעם לזה שכשיוהה"ל אינו חל ביום הקריאה אז יעלה לתורה ביום הש"ק שלפניו הוא, כי מכיון ששבת מיני' מתברכין כולהו יומין הרי העלי' לתורה ביום הש"ק

(1) ההדגשה אינה במקור.

פועלת גם על יוהה"ל עצמו². אבל כשעולה לתורה ביוהה"ל עצמו, אזי לכאור' אינו זקוק לעלות לתורה ביום הש"ק שלפניו, שהרי ביוהה"ל עצמו יעלה לתורה, וא"צ להעלי' בתורה בשבת שיוהה"ל שלו רק מתברך ממנו. וזהו הביאור במ"ש בס' המנהגים דכשיוהה"ל חל ביום הקריאה אזי א"צ לעלות לתורה בשבת שלפנ"ז.

אבל ברשימת מנהגי יוה"ל כותב שגם בקביעות כזו יעלה לתורה בשבת שלפניו, כי יש מקום לומר שיש מעלה מיוחדת בהמשכת הברכה מהשבת שלפנ"ז, וא"כ גם כשעולה לתורה ביוהה"ל עצמו יש מקום לעלות לתורה בשבת שלפניו.

והנה, בלקו"ש ח"ה עמ' 7-86 מביא את הסיפור מאדמו"ר הרש"ב שנכנס לאדמו"ר הצ"צ בש"פ וירא ובכה וכו'. ובסוגריים אומר שש"פ וירא הי' "ביום הולדתו, אָדער דעם שבת וואָס פאַר דעם" (וע"ש בהערה 6 שזה תלוי אם הי' אז שנת תרכ"ה או תרכ"ו). ובהערה 5 (על המילים "אדער דעם שבת וואס פאר דעם"): "להעיר אשר שבת מיני' מתברכין כולהו יומין (זח"ב סג, ב. פח, א).

ולהעיר גם ממנהג אנ"ש בזמן האחרון, שבשבת שלפני יום ההולדת (או ביום ההולדת עצמו - כשחל בשבת) עולים לתורה". ומשמע מזה דכשחל יום ההולדת באיזה יום מששת ימי השבוע (חוץ משבת) - אפי' ביום הקריאה - אז עולה לתורה רק ביום השבת שלפניו. וא"כ הי"ז להיפך מהמובא לעיל מרשימת מנהגי יוה"ל ומס' המנהגים, דכשחל יוהה"ל ביום הקריאה פשיטא דעולים אז לתורה (וכל השאלה היא רק אם עולים גם בשבת שלפנ"ז).

וי"ל בפשטות, דבהערה נחית לבאר רק הקשר בין יוהה"ל להשבת שלפניו, דהנה בפנים השיחה אומר שיכול להיות שש"פ וירא לא הי' יום הולדתו אלא השבת שלפניו.

וע"ז מעיר בהערה שרואים שיש קשר בין יוהה"ל והשבת שלפניו, דשבת מיני' מתברכין כולהו יומין, ורואים מנהג אנ"ש לעלות לתורה

(2) ולהעיר מלקו"ש ח"ה עמ' 86 הערה 6 (נעתק לקמן בסמוך). ועייג"כ סה"ש תשמ"ח ח"א עמ' 221 הערה 2 בחצע"ג. ועצ"ע.

בשבת שלפני יוהה"ל, אבל לא נחית לפרטי מנהג זה, ויכול להיות שכשחל יוהה"ל ביום הקריאה דעולה (גם) אז לתורה³.

והנה, הלשון בהערה הנ"ל הוא "או ביוהה"ל עצמו - כשחל בשבת", דמשמע דכשחל יוהה"ל בשבת אז אינו עולה לתורה בשבת שלפנ"ז. וצ"ב, הרי הובא לעיל משיחת ש"פ בא תשד"מ דשבת מיני מתברכין כולהו יומין, כולל הש"ק שלאחריו, ואם כנים הדברים דהטעם לזה שעולים לתורה בשבת שלפני יוהה"ל הוא מצד פעולת השבת על הימים שלאח"ז, א"כ גם כשחל יוהה"ל בשבת הי' צריך לעלות לתורה בשבת שלפנ"ז.

ואולי י"ל בב' אופנים:

א. או דזהו מפני שהפעולה של העלי' לתורה בשבת לפני אינה נחשבת כ"כ לגבי הפעולה שע"י העלי' ביום הש"ק עצמו, ולכן אינו זקוק לעלות אז, וע"ד מש"ל הביאור בס' המנהגים.

ב. או דאפי' לפי משנ"ת דיש מקום לומר שישנה מעלה מיוחדת בהמשכת הברכה שמהשבת שלפנ"ז, אעפ"כ כותב בהערה שכשחל יוהה"ל בשבת א"צ לעלות בשבת שלפנ"ז, והוא עפמ"ש בשיחת ש"פ בשלח תשד"מ סל"ח דמלקוטי לוי"צ ס"פ בשלח משמע שהברכה דשבת היא רק על הששה ימים שלאחריו ולא על יום השבת (וע"ש דזה לא כפי המבואר בשיחת ש"פ בא הנ"ל).

ובנוגע לפועל צ"ע אם יוהה"ל חל בשבת האם יעלה לתורה גם בשבת שלפניו. דהרי מנהגינו הוא כמ"ש ברשימת מנהגי יוהה"ל דעולים לתורה בשבת שלפני יוהה"ל גם אם יעלה ביוהה"ל עצמו, וא"כ עפהנ"ל זה תלוי אם הברכה דשבת הוא רק על ששת ימי השבוע או גם על יום הש"ק, וצ"ב מהו ההכרעה בזה.

(עוד בענין עלי' לתורה ראה באג"ק ח"ז עמ' לא "הנה ביום הקריאה בס"ת הסמוך לו מלפניו יעלה לתורה", היינו שאם יוהה"ל חל ביום ד' עד"מ אז יעלה לתורה ביום ב' (ולא בשבת). ואולי אפשר לומר שזהו ע"ד המובא בכמה שיחות (ראה לדוגמא סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 85, וראה בהמצויין שם הערה 4) דב' ימים המופיעים תוך ג' ימים

3) אלא דלפ"ז צ"ע מה שממשיך בהערה בחצע"ג שכשחל יוהה"ל בשבת עולה אז לתורה. ויש לתרץ ואכ"מ.

"נחשבים בכמה ענינים למציאות אחת" וא"כ ה"ז כאילו עלה לתורה ביוהה"ל עצמו. אבל עפ"ז הרי יכול לעלות לתורה גם בתוך ג' ימים לאחר יום ההולדת. וצ"ע.

ועוד להעיר, מענין לענין באותו ענין: דגם בשבת שלפני יום ההילולא עולים לתורה, אבל לא ראינו שיעלו לתורה ביום ההילולא עצמו אם חל ביום הקריאה, אא"כ חל בשבת, ולכאורה צ"ב טעם (החילוק).



בגדר קשר של קיימא

הת' מנחם מענדל הלוי לוינ
תלמיד בישיבה

א. בשו"ע אדה"ז סי' שיז ס"א, "הקושר והמתיר הן מאבות מלאכות . . ומן התורה אינו חייב אלא על קשר של קיימא העומד להתקיים לעולם, דהיינו שקושרו על דעת שישאר כל זמן שאפשר לו להיות קיים . . ואע"פ שאפשר שיצטרך לו להתירו בזמן קרוב ויתירו, אעפ"כ הואיל וכשקושרו . . ואפשר שישאר כן לעולם, הרי זה נקרא קשר של קיימא...". ובאבנ"ז סי' קפא (ובספר אגלי טל השלם סי' כה) כתב שמשמע מזה שחייבים גם על קשר שהוא ספק אם יתקיים לעולם.

והקשה ע"ז דבקשר דרבנן כתב אדה"ז (שם), שאם הוא ספק שיתקיים ז' ימים מותר לקשרו, וז"ל: "ואפי' אם רוב הפעמים דרכו לקיימן ז' ימים, אלא שלפעמים ג"כ מתיר אותו בתוך ז' . . אינם נקראים קשר של קיימא".

וכמו"כ יש לדייק ממ"ש בס"י, "כל קשר שלפעמים נמלך ומבטלו לעולם..." (דהיינו שהוא ספק אם יתקיים) "אסור שמא ימלך ויבטלנו". והיינו שהאסור הוא רק מחשש שמא יבטלנו, אבל מצ"ע מותר הוא.

וי"ל הביאור בזה, בהקדם ביאור לשון הגמרא, שבת עד, ב, "קשירה במשכן היכא הואי? . . אמר אביי שכן אורגי יריעות שנפסקה להן נימא קושרים אותה. א"ל רבא, תרצת קושר, מתיר מאי איכא למימר . . אלא אמר רבא ואיתימא רבי עילאי שכן צידי חלזון קושרין ומתירין (ברשתותיהן)". וצ"ל, שהרי רבא בא לתרץ קושייתו, מתיר מאי איכא למימר, ובנוגע לקושר נחא לי' בתירוץ אביי. וא"כ אינו מובן הלשון "אלא אמר רבא . . קושרין ומתירין".

ומבאר בזה הצ"צ בחידושו (בפרק אלו קשרין, קיא, א), דבאמת רבא מחדש לנו גם בהגדר דמלאכת קושר שהרי אורגי יריעות כשקושרים נימא שנפסק, אינם מתירים אותו לעולם, ולפ"ז הפי' בקשר של קיימא הוא קשר שמתקיים לעולם. ומוסיף רבא, שגם קשרי רשתות שלפעמים מתירים אותן (לקצרן או להרחיבן - רש"י), חייבים על קשירתם. ומ"מ נקראים של קיימא מצד ג' טעמים; א, אינו ודאי שיתירו ואדרבא הוא מקרה רחוק. ב, בודאי יתקיים זמן רב. ג, כעת בשעת הקשירה אין שום צורך להתירו, רק אפשר שיתחדש הצורך.

ועפ"ז יתבארו דברי אדה"ז שהרי החידוש של קשרי רשתות הוא שחייבים גם על קשר שהוא ספק אם יתקיים, דכיון שבשעת הקשירה "עומד להתקיים לעולם", שאין אפי' ספק שיתירו, ורק אפשר שיתחדש צורך להתירו. וי"ל שזהו דיוק הלשון "ואע"פ שאפשר שיצטרך לו להתירו בזמן קרוב" ולא "ואע"פ שאפשר שיתירו בזמן קרוב", שהרי גם הצורך עצמו יתחדש. משא"כ ספק קשר דרבנן, (שהדוגמא לזה הוא ת"ח, שלפעמים אינו חולץ מנעליו כ"א משבת לשבת), מותר לקשרו משום שבשעת הקשירה אינו עומד להתקיים (בודאי).

והנה בהטעם שנקרא קשר של קיימא, אדה"ז שולל אופן הא' והב', שאף אם הוא מקרה רחוק שיתירו, "ואפי' אם רוב הפעמים דרכו לקיימן ז' ימים אלא שלפעמים ג"כ מתיר אותו בתוך ז' מותר לקשרו". ואף אם לא יתקיים בודאי זמן רב, "ואע"פ שאפשר שיצטרך לו להתירו בזמן קרוב ויתירו", חייב (אם עומד להתקיים לעולם).

ב. בס"י "כל קשר שלפעמים נמלך ומבטלו לעולם, אע"פ שתחלת עשייתו אינה ע"מ לבטלו, אסור שמא ימלך ויבטלנו. . ויהי' קשר של קיימא".

וצ"ל, שהרי לפי ההגדרה דלעיל אזלינן בתר שעת הקשירה, ואינו נוגע אם הקשר מתקיים בפועל או לא, וא"כ בנדו"ד אע"פ שמבטלו והקשר מתקיים, מכיון שתחילת עשייתו אינה ע"מ לבטלו, אינו נקרא קשר של קיימא. ומפורש הוא להיפך בס"א, בנוגע לקשר דרבנן, (לפי דעה הא' שאסור לקשור קשר שבדעתו שלא להתירו ביומו) וז"ל: "אבל אם אין בדעתם כלום כשקושרם אלא קושרים סתם, מותרים לקושרם בשבת, ואף שאח"כ אינם מתירין אותן כלילה עד לאחר איזה זמן, אינם נקראים בשביל כך קשר של קיימא, הואיל ובשעת הקשירה לא הי' הדבר ודאי שלא יתירו אותו כליל מוצאי שבת. . וכן

מותרין להתירן בשבת אם קשרו סתם, אפילו קשרו לפני השבת זמן מרובה ולא התירו בינתיים."

ואולי י"ל שגם זה מתורץ עפ"י הנ"ל שהרי אף שבכללות תירוץ רבא חמור הוא מתירוץ אביי, מ"מ במקרה זה (שתחילת עשייתו אינה ע"מ לבטלו, ומ"מ הקשר מתקיים), קולא היא. שלפי אביי יתחייב כיון שהקשר מתקיים, וכיון שכן היה במשכן, חייבים על קשירתו. אבל להתירו י"ל שמותר, שהרי מלאכת מתיר היא רק בדוגמת קשרי רשתות שנקשרת על דעת שתתקיים.

ועפ"ז י"ל שקשר שתחילת עשייתו היתה ע"מ להתירו, ונתקיים יותר מיום א', לא נקרא קשר של קיימא דרבנן, (א. משום שאי"ז עיקר קשר של קיימא י"ל שבכלל לא אסרוה, וב). משום שאין בזה שום נפק"מ, שהרי לקושרו אינו אסור, שהרי זה רק חשש שמא יבטלנו ויהי' קשר דרבנן ולהתירו מותר כנ"ל.



הבדלה על חמר מדינה [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון תתקיג (עמ' 148) כתב הרב צ.ר. באריכות ע"ד הבדלה על חמר מדינה, והביא דברי רבינו בשו"ע סי' ערב סי' "מדינה או עיר שרוב יינם שכר או שאר משקין דהיינו שדרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודותיהם על השכר או שאר משקין כמו שהוא דרך לקבוע על היין במקום שהיין מצוי הרי משקין אלו בעיר זו כמו יין ונקראים שם חמר מדינה לענין כל הדברים הטעונים כוס כו'".

ז.א. שדעת רבינו היא שקביעות הסעודה על שתיית אותו משקה עושה לאותו משקה להיות נקרא חמר מדינה. והנה הרב הנ"ל סיכם שבנוגע להבדיל על קוקה קולה "לדעת הרב שחמר מדינה הוא משקה שהדרך לקבוע עליו סעודה, פשוט שאין להבדיל על קוקה קולה".

אבל באמת יש מקום גדול לומר שבזמננו אם יש משקה שנחשב חמר מדינה לפי דברי רבינו, הוא דוקא קוקה קולה ושאר "מי סודה". דהנה רבינו סובר שחמר מדינה נקרא מה שרוב אנשי העיר קובעין סעודותיהם על הסעודה כדרך שהוא דרך לקבוע על היין (במקום שהיין מצוי) ז.א. כמו יין שבימיהם היו רגילין לשתותו במשך כל

הסעודה, ומשום זה נקרא יין דבר שקובעין עליו סעודה כמו כן כל דבר שדרך האנשים לשתותו במשך כל הסעודה הוה בגדר דבר שקובעין עליו סעודה ונקרא חמר מדינה.

והנה תה וקפה או מיץ טבעי אין הדרך לשתותם במשך כל הסעודה אבל אם יש דבר היום שהדרך לשתותו משך כל הסעודה, זהו קוקה קולה ושאר סודה.

והנה בזמנינו שתיית רוב האנשים הוא בעיקר מים (משום עניני בריאות) ואי אפשר לומר שרוב שתייתם של אנשים הוא קוקה קולה ומי סודה, אבל כשתדקק בדברי רבינו תראה שהוא אינו כותב שצריך שרוב שתייתם של אנשים יהא מאותו משקה כדי שיקרא "חמר מדינה" כי אם "שדרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודותיהם על השכר או שאר משקין כמו שהוא דרך לקבוע על היין במקום שהיין מצוי, הרי משקין עלו בעיר זו כמו יין כו", ויש מקום לומר שכוונת רבינו שאם אנשי אותה העיר שותים כמה משקאות וקובעין סעודותיהם עליהם נקראים כל המשקאות חמר מדינה אע"פ שאין קובעין סעודותיהם על משקה אחד. וא"כ יש מקום גדול לומר לפי דעת רבינו שהיום אם יש משקה שנקרא חמר מדינה, זהו קוקה קולה וסודה.



היסק מבחוץ בליבון קל [גליון]

הרב שלום דובער לוי

ספון ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון תתקטו (עמ' 70) רוצה להוכיח הת' מ.מ.וו. שמועיל היסק מבחוץ בליבון קל, ממ"ש בשוע"ר סי' תנא ס"ע: "ולא עוד אלא אפילו כלי מתכת ישן שנתבשל בו חמץ כל השנה ואחר כך חיפהו בבדיל, יש להתיר מעיקר הדין להשתמש בו בפסח בלא הגעלה, לפי שהליבון שמלבנים אותו בשעת ציפוי פולט האיסור ממנו כמו שאם היה מגעילו שהרי האש מחממו כל כך מבחוץ עד שהבדיל ניתן בתוכו מבפנים וליבון כזה אינו גרוע מהגעלה כיון שהיד סולדת בו משני עבריו מבית ומחוץ בכל שטח הכלי". אמנם אוסר שם מצד סיבה אחרת, והיא "לפי שלפעמים עושים זה הציפוי במהירות ואינו עולה בכל שטח הכלי לפי שלא הרתיחו אותו יפה, וזה מצוי מאוד, לפיכך נכון להורות שיגעילו אותם אחר הציפוי". ונמצא, שאף שהאש הגורם הליבון נמצא בחוץ שלא במקום שנבלע האיסור הרי כיון ש"היד סולדת בו משני עבריו"

הרי "ליבון כזה אינו גרוע מהגעלה". ודוחק גדול לומר שכאן שאני שהבדיל ניתך מבפנים במקום בליעת האיסור, שהרי אין משמע כלל שהבדיל הוא הגורם את הליבון, כי אם האש היא הגורמת את הליבון. והתכת הבדיל היא רק הוכחה שהאש חמה מספיק - והא ראייה שהבדיל ניתך בתוכו.

אמנם לא כן נראה לכאורה שם סל"ח, בכלי שיש בו טלאי בצד הפנימי, ש"אין לו תקנה אלא שילבן מקום הטלאי ליבון גמור כדינו שהאש שורף את כל הבלוע אף שמעבר לטלאי שבתוך הכלי". הרי שליבון קל אינו מועיל באופן זה.

ומה שמקיל בס"ע, על כרחינו צריכים אנו לבאר (כפי שהוא עצמו כותב), שדוקא "ליבון כזה אינו גרוע מהגעלה", כיון שהבדיל ניתך על ידו מבפנים במקום בליעת האיסור.

אלא שעדיין צ"ע בשו"ע ר סי' תקט סעי' יא: "מותר ללבן ביו"ט כל ברזל שאפו בו מאכל של גבינה כדי לאפות בו מאכל בשר . . . [דכיון שהתירא בלע סגי בליבון קל], שאינו ניכר שמתקן כלי אלא הוא מחממו כדי לאפות בו, ובלבד שמיד שיעבירו מן האש יתן בו המאכל של בשר". ונראה מלשונו דמיירי שמסיקו מבחוץ כדי לאפות בפנים הכלי, ומ"מ סגי בזה להכשירו.



בענין הנ"ל

הרב דוד י. אופנר

לוד, אה"ק

ידוע מה שדנו בפוסקים בענין כלי הצריך הכשר ע"י הגעלה, שאז מועיל גם ליבון קל אי צריך שליבון זה יעשה מצד פנים הכלי כהגעלה, או דסגי מצד החיצון. ובגליון העבר (עמ' 70) כתב הת' מ.מ.וו. דיש להוכיח דדעת רבינו הזקן היא כהאומרים דדי בליבון קל מהצד החיצוני של הכלי דכתב בסי' תנא ס"ע "ולא עוד אלא אפילו כלי מתכת ישן שנתבשל בו חמץ כל השנה ואחר כך חיפהו בבדיל, יש להתיר מעיקר הדין להשתמש בו בפסח בלא הגעלה, לפי שהליבון שמלבנים אותו בשעת ציפוי פולט האיסור ממנו כמו שאם היה מגעילו שהרי האש מחממו כל כך מבחוץ עד שהבדיל ניתך בתוכו מבפנים וליבון כזה אינו גרוע מהגעלה כיון שהיד סולדת בו משני עבריו מבית ומחוץ בכל שטח הכלי". אמנם אוסר שם מצד סיבה אחרת, והוא "לפי

שלפעמים עושים זה הציפוי במהירות ואינו עולה בכל שטח הכלי לפי שלא הרתיחו אותו יפה, וזה מצוי מאוד, לפיכך נכון להורות שיגעילו אותם אחר הציפוי".

ונמצא, שאף שהאש הגורם הליבון נמצא בחוץ שלא במקום שנבלע האיסור הרי כיון ש"היד סולדת בו משני עבריו" הרי "ליבון כזה אינו גרוע מהגעלה". ודוחק גדול לומר שכאן שאני שהבדיל ניתך מבפנים במקום בליעת האיסור, שהרי אין משמע כלל שהבדיל הוא הגורם את הליבון, כי אם האש הוא הגורם את הליבון. והתכת הבדיל היא רק הוכחה שהאש חמה מספיק - והא ראייה שהבדיל ניתך בתוכו.

ואם כנים הדברים, נמצא שבכל מקום שבו מספיק הגעלה - אי משום שלא נבלע על ידי האור, או אפילו נבלע על ידי האור אבל התירא בלע כגון בשר וחלב - שאז ליבון קל יכול לבוא במקום הגעלה - הרי שאין לנו אלא דברי רבינו שאם הסיק בחוץ הועיל (והדבר פרקטי מאוד בתנורים וכו') ועצ"ע. עכת"ד.

ולענ"ד מדברי רבינו הנ"ל משמע בדיוק להפך, שיש לעשות הליבון קל דווקא מהצד הפנימי של הכלי.

דהנה מקור דינו של רבינו הוא מהמג"א ס"ק כז, ואותו ס"ק במג"א הוא גם המקור לדברי רבינו בסעי' לח, שמדבריו שם כתב הרב י"י בלינוב בפרדס-חב"ד גל' 10 עמ' 75 להוכיח שלכאורה יש לחוש לחומרא עכ"פ, דליבון קל צריך ג"כ ליבון מבפנים בככ"פ.

דז"ל רבינו שם: "כל כלי שיש בו טלאי (אם הטלאי הוא בצד פנימי של הכלי) אינו נכשר בהגעלה עד שיסיר את הטלאי קודם ההגעלה לפי שהבלוע שבעובי הכותל תחת הטלאי אינו נפלט לגמרי מן הכלי על ידי הגעלה שהטלאי מעכב על הרוותחים שבתוך הכלי ואין בהם כח להפליט הבלוע שמעבר לטלאי (ואפילו אם מכניס כל הכלי לתוך רותחין ונמצא שהרותחין מגיעין גם בצד החיצון של הכלי שאין שם טלאי אף על פי כן אין בהן כח להפליט הבלוע משם לפי שכבולעו כך פולטו והאיסור נבלע בצד הכלי מצד הפנימי שלו ששם הוא דרך תשמישו וצריך להפליט האיסור גם כן מצד הפנימי של הכלי על ידי הרותחין שבתוך הכלי וכיון שיש שם טלאי אין כח ברותחין שבתוך הכלי להפליט כל האיסור שמעבר לטלאי) בפעם אחת אלא נפלט הוא מעט מעט ועל ידי הגעלה זו נפלט מעט וכשישתמשו בו בפסח יהיה חוזר ונפלט מעט ולפיכך אין לו תקנה אלא שילבן מקום הטלאי ליבון גמור כדינו שהאש שורף את כל הבלוע אף שמעבר לטלאי שבתוך

הכלי". עכלה"ק השייך לעניננו. ברור מכאן דאם אמרינן בהגעלה כבכ"פ, לכן המים צריכים להיות באותו מקום ואותו צד ששם נבלע האיסור, גם ליבון קל לא יועיל בצד השני, כמ"ש רבינו מפורש "אין לו תקנה אלא שילבן מקום הטלאי ליבון גמור" נמצא דליבון קל אינו מועיל בצד החיצון של הכלי דכבכ"פ.

אלא דאח"כ מביא רבינו שיטת הרשב"א, דהגעלה מועלת אף מעבר לטלאי, אף דקדם האיסור להטלאי, נמצא דלדעה זו לא אמרינן כבכ"פ בהגעלה, אז בפשטות כ"ש וק"ו בליבון קל דיועיל בצד החיצון. ופסק רבינו "ולענין פסק הלכה יש להקל כסברא האחרונה" דהיינו שהגעלה מועלת מעבר לטלאי, ולא אומרים בזה כבכ"פ.

אמנם בסוף הסעי' ממשיך שם רבינו "ומכל מקום במקום שאפשר טוב לחוש לסברא הראשונה". לפי"ז בנרד"ד במקום שאפשר, יש להחמיר דליבון קל יעשה דווקא במקום הבליעה דכבכ"פ. ע"כ עיקרי דבריו בפרדס חב"ד שם.

אלא שעדיין צריך לתווך בין ב' הלכות אלו שהרי כפי שכתב הת' הנ"ל דלכאורה מס"ע משמע שכן מועיל ליבון קל מבחוץ, ובאמת אותה שאלה יש לשאול על דברי המג"א שבאותו סעיף בהפרש של כמה שורות פעם משמע שצריך ליבון גמור מבחוץ, ופעם משמע שליבון קל מועיל.

וי"ל, ובהקדים: דהנה אם בס"ע הייתה כוונת רבינו להתיר את השימוש בכלי כשמחפהו בבדיל מצד ליבון קל (מבחוץ), מדוע נדרש להסביר זאת באריכות על פני שלוש שורות, ולא כותב בפשטות שיש כאן ליבון קל. גם יש לתהות על כו"כ מלשונות רבינו כאן, שכתב "עד שהבדיל ניתן בתוכו מבפנים" שלכאורה הוא כפל מילים מיותר. וכן מ"ש "וליבון כזה אינו גרוע מהגעלה" אינו מובן, שהרי ליבון קל הוא יותר טוב מהגעלה, ששורף גם החמץ שבעין (ומה שבס"י כתב לשון זה על ליבון קל שהיד סולדת בו, הוא דמבואר בכו"כ מקומות שרק כשנשרף קש מחום הליבון קל, אז אמרינן ששורף החמץ בעין, ולא בחום שהיס"ב, ואכ"מ). וכן מ"ש "שהיד סולדת בו משני עבריו מבית ומחוץ" אינו מובן שהרי כשהיד סולדת בצד אחד זהו סימן שעד מקום הסלידה החום הוא חזק יותר, וכאן כותב שהיס"ב משני עבריו. וכן "משני עבריו מבית ומחוץ" הוא שוב כפל לשון מיותר.

ונ"ל: דמ"ש בסעי' לח "אין לו תקנה אלא שילבן מקום הטלאי ליבון גמור" אין הכוונה שמצד הדין חייב בליבון גמור, אלא שסיבה

חיצונית (במציאות הכלי) גורמת שליכון קל לא יספיק, וחכמים נתנו באופן כללי שני רמות של הכשרה, הגעלה וליכון קל, וליכון גמור. וכשלא מועיל ליכון קל צריך ליכון גמור, כי לא מחלקים חילוקי חום נוספים.

והנה בס"ע יש סימן מובהק שפנים הכלי הגיע לחום גבוה מאוד שהרי הבדיל ניתן מהחום הפנימי של הכלי (שהגיע ע"י החימום מבחוץ), שחום זה הוא יותר מחום שקש נשרף, ועאכו"כ מיד סולדת בו. וכשיש חום כזה בצד הפנימי של הכלי (ואין זה משנה שהוא נגרם ע"י החימום מבחוץ) אזי הוא מחזיר חום בחזרה עד לצד החיצוני של הכלי, שגם לולי האש מבחוץ, היתה היס"ב מבחוץ, ולכן "אין זה גרוע מהגעלה"¹. וזהו כפל הלשון "בתוכו מבפנים" היינו שההתכה של הבדיל היא מכח החום שיש כעת בצד הפנימי של הכלי שהוא רב מאוד. וכן זהו כפל הלשון "כיון שהיד סולדת בו משני עבריו מבית ומחוץ" היינו שגם מהחום שנגרם מבית היס"ב מבחוץ.

ונראה שלכך המג"א בהמשך לדין של טלאי הביא דין זה של בדיל, אע"פ שהוא שם כדין בפ"ע.

להורות שמה שהצריך בטלאי ליכון גמור אין זה מצד הדין, אלא מצד המציאות שלא ניתן לעשות הגעלה או ליכון קל במקום הבליעה, אך אם ברור לנו שמקום הבליעה נתלבן כ"כ כנ"ל, די בכך להכשירו. ואי"ז סוג חדש של ליכון, היינו בין ליכון קל לליכון חמור, אלא בירור המציאות שהכלי עבר תהליך שלא גרע מהגעלה.

ולפי"ז כשעושה ליכון קל מבחוץ עד שהיס"ב מבפנים אין זה מספיק, ויש להחמיר ללבן מצד פנים הכלי דווקא.

אך באמת א"א לומר כן בטלאי, שהרי כתב אדה"ז ע"ז: "אין לו תקנה אלא שילבן מקום הטלאי ליכון גמור כדינו" וכל מה שפחות

(1) אבל המג"א כתב בשם הרא"ם "וכיון שניתן העופרת הוי כליכון קל". ולפי"ז אמרינן שגם החמץ שתחת החלודה וכדו' נשרף, משא"כ אם הוא רק לא גרע מהגעלה. אבל גם המג"א לא כתב דהוה ליכון קל אלא כליכון קל, וליכון קל שהיס"ב יש לעשות מפנים הכלי. אלא שבסעי' לט כתב רבינו שבדיל מותר שורף כל ממשות האיסור שתחתיו, ואולי כוונתו להדגיש שלא נטעה לומר שהוא כליכון קל רק לגבי פרט זה ששורף את ממשות האיסור, שזה נפעל ע"י הבדיל מותר שעליו, אבל לגבי האיסור הבלוע עדיין יצטרך הגעלה דכבכ"פ, וכאן הרי האש מבחוץ, ולכך מדגיש שאינו גרוע מהגעלה, היינו שמועיל גם לעניין האיסור הבלוע.

מכך אינו מועיל, וא"כ גם אם יצפה הכלי עם הטלאי כבדיל לא יועיל שהרי צריך ליבון גמור, וצ"ל שיש חילוק בין אם מצפה כבדיל כלי רגיל, שאז אמרינן שלא גרע מהגעלה, לבין אם מצפה כלי עם טלאי, שלא יועיל עד שיעשה ליבון גמור.

וההסבר בזה: הטלאי שבו מיירי בסעי' לח שעליו כותב אדה"ז שצריך ליבון גמור הוא אינו מציאות אחת עם הכלי כבבדיל שבו מיירי בס"ע, אלא מחובר ע"י מסמרים ואף שהוא מחובר באופן כזה שאין שייך שיכנס שם ממשות מהתבשיל, הרי הטלאי והכלי הם כמו שני כלים נפרדים הצמודים זל"ז, ואז אף שהחום שנוצר בתוך הכלי הוא כזה שיכול להתך בדיל, הרי חום זה נגרם ע"י מתכת חמה הצמודה אליו, ולא ע"י אש (משא"כ כשכל הכלי הוא מתכת אחת, כולל עם התחבר ע"י אש כבדיל), וחכמים קבעו שהכשרה יכולה להעשות רק ע"י מים (ובדיעבד גם שאר משקין, שוע"ר סי' תנב סעי' כח) שהוחמו ע"י האש (שם סעי' כז), או אש, ולא מה שנתחמם ע"י מתכת חמה (כמדומני שסברא זו שמעתי מהגרמ"ל לנדאו, ראב"ד בני ברק לגבי עניין אחר, ודנו"ד הוא ראי' לסברא זו). ולפ"ז הכשרת כלי עם טלאי יכולה להעשות רק בליבון גמור שאז כל הכלי (גם מעבר לטלאי) נכשר ע"י אש, ולא ע"י מתכת².



נט"י בסעודת נשואין [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון תתקטו (עמ' 66) כתב הרב ג.צ. כמה טעמים למה שאינו נכון מה שנוהגים באולמות שמברכים על הפת במקום שנוטלים לידים ולא במקום הסעודה. וא' מהטעמים שהביא הוא, "שהרי אוכלין פחות מכזית ואינו קובע סעודה, כמ"ש המג"א סי' רי סק"א, א"כ כשהולך לחדר אחר יש חשש שטעון ברכה אחרת".

(2) אלא שלכאורה אם יודע לשער איך לחמם הכלי מבחוץ עד שמעברו השני (החלק הצמוד לטלאי) יהי' חם בחום שהבדיל ניתן בו, סגי (באם אין שם איסור בעין) ושאר הכלי ניתן להכשיר גם בהגעלה.

והנה הטעם למה טעון ברכה אחרת, כותב המג"א, מפני שפחות מכזית זהו דברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם. וכן כותב אדה"ז, בסדר ברכות הנהנין פרק ט' סעיף יד עיי"ש.

אבל בסעיף יא כותב אדה"ז "ואם מתחלה כשברך בחדר זה הי' בדעתו לשנות מקומו מחדר לחדר באמצע אכילתו. . א"צ לחזור ולברך", ובאולמות הרי מכוונים להמשיך לאכול במקום סעודתו.

ובהנוגע לעצם הענין, אפשר להוסיף עוד טעם למה שלא יברכו במקום הנטילה, והוא, כי במקום סעודתו יברך על שלימה, ובמקום הנטילה מברך על פרוסה.



בענין אמירת על הנסים [גליון]

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגליון העבר (עמ' 55) חזר הריי"ק שנית לחזק את פירושו בשינוי ל' הרמ"א בסי' קפז וסי' תרפב, ולענ"ד נראה שלא הועיל בזה, ורק הוסיף לדחוק את עצמו בפ"י דיוק ל' הרמ"א. ובהדברים דלהלן אתייחס רק להנוגע למעשה, וכן למה שהוסיף בדבריו עוד כמה דברים בלתי מובנים בנוגע לפי' של הרע"ב שוחט, שכפי הנראה לא עיין בהם כראוי, וע"כ יצא להקשות.

וזה החלי. הנה ז"ל הכלבו בהל' חנוכה סמ"ד: "ומי שטעה ולא הזכיר על הנסים בתפלה אין מחזירין אותו והטעם כמו שכתבנו בהלכות תפלה ודין טעה ולא הזכיר בברכת המזון כתבנו דינו בהלכות ברכת המזון". ומבואר להדיא דמחלק בין טעה ולא הזכיר על הנסים בתפלה לטעה בבהמ"ז.

ואכן יעויין בדבריו בהל' תפלה ובהמ"ז שמציין אליהם: דז"ל בהל' תפלה (סי' יא): "מי שלא הזכיר על הנסים בחנוכה ובפורים ועננו בתענית אינו חוזר. . וכתב ר"ף ז"ל אם לא עקר רגליו בחנוכה ובפורים חוזר לרצה כמו שעשה ר"ת ז"ל, והיה נראה כמו כן בהבדלה באתה חוננתנו אם לא עקר רגליו חוזר לאתה חונן, ומיהו נראה מדקא אמר תלמודא מפני שיכול לאומרה על הכוס משמע דאינו חוזר כלל, והבא לחזור בלא עקר רגליו הרשות בידו ואין מחזירין אותו, ויש אומרים דאם טעה בדבר שאין מחזירין אותו אחר שסיים הברכה אע"פ שרצה

להחמיר על עצמו ולחזור אין הרשות בידו דהוי ברכה לבטלה, כך מצאתי". הרי שלא הזכיר כלל בדבריו דאם טעה כשיגיע לאלקי נצור יאמר שם הרחמן כו'.

וז"ל בהל' בהמ"ז (סי' כה): "שכח ולא אמרו כאן אין מחזירין אותנו, ויש אומרים כשסיים, אבל אם לא סיים כשיגיע להרחמן יאמר הרחמן עשה לנו נסים ונפלאות כמו שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה בימי מתתיהו וכו', ואחר כך משלים, וכן נמי יעשה בפורים". הרי דכאן מביא שאמרו כשיגיע להרחמן, וזהו כוונתו בהל' חנוכה "ודין טעה ולא הזכיר בברכת המזון כתבנו דינו בהלכות ברכת המזון".

הרי שלך לפניך דבמקור הדין בהכלבו מבואר להדיא דאין דין טעה בתפלה כדין טעה בבהמ"ז. ועד"ז מופיע חילוק זה ב"ארחות חיים".

והנה ז"ל הט"ז בסי' תרפב סק"ג: "נ"ל כ"ש בתפלה דאם שכח שיכול לומר נוסח זה ועי' בס"ג (סק"ה)". ובסק"ה: "מ"ש רמ"א בס"א שבבהמ"ז יאמר כשם שעשית כו' ובבהמ"ז בנודה לך הוה הודאה ואפ"ה יכול לומר כן כ"ש שיכול לומר כן בתפלה אחר שגמר התפלה שיאמר דרך בקשה תעשה לנו ניסים כשם שעשית כו". אמנם באל"י רבה שם כתב בזה"ל: "כ"ש בתפלה אם שכח מלומר צריך לומר קודם יהיו לרצון וכן משמע בט"ז". והנה החילוק בין ל' הט"ז ול' הא"ר בולט, דהט"ז לא כ' אלא "כ"ש שיכול לומר כן בתפלה" וכל' זה כ' בסק"ה הן לגבי בהמ"ז והן לגבי תפלה. משא"כ ל' הא"ר הוא "כ"ש בתפלה צריך לומר כו".

ומזה נראה ברור, דתוכן דברי הט"ז הם, האם בטעה בתפלה יש מקום לאומרו באלקי נצור בדרך בקשה ותפלה, דע"ז כ' דפשוט שיכול לאומרו שם בדרך בקשה. והרי זהו ג"כ כל הנידון בסק"ה שמציין אל"י דאי מתאים לאומרו בבהמ"ז בנוסח של בקשה כ"ש שמתאים לאומרו כן בתפלה. אבל לעולם אינו מבואר בדברי הט"ז דבא לחדש דלא כהמבואר בהכל בו (והרמ"א) דדוקא בבהמ"ז יש חיוב לאומרו כשיגיע להרחמן, אבל בתפלה ליכא לחיוב זה, דבפשטות גם הט"ז ס"ל דרק בבהמ"ז דאפשר להשלים אמירתה בברכת הטוב והמטיב שענינה הודאה חייב לאומרה שם מחמת תקנתא דהודאה, משא"כ בתפלה ליכא שום חיוב בדבר. אבל מאידך פשוט (כ"ש) שיכול לאומרה שם בדרך בקשה, והרי כן מבואר בסי' קכב שאומרים יהיו לרצון אחר התפלה כדי להפסיק בין שמו"ע ואלקי נצור ושאר תחנונים, הרי שכאן הוא מקום אמירת תחנונים.

ובדרך זו יש ליישב תמיהת היד אפרים על דברי הט"ז בסק"ה, וז"ל: "צ"ע דהא הרמ"א מיירי ששכח לומר בנודה לך ואומר בהרחמן הוא שהוא דרך בקשה. ואם כוונתו כיון שעיקר קביעותו בבהמ"ז בנודה לך א"כ מה זה שכ' ואפ"ה יכול לומר כן כ"ש בתפלה כו' דהא גם בתפלה עיקרו בהודאה ומאי עדיפותא מתפלה". וע"פ משנ"ת לדעת הט"ז מובן בפשטות העדיפות באמירת הבקשה בתפלה מבבהמ"ז, דכשאומרו באלקי נצור הרי הוא כל אמירתו רק בדרך בקשה שהרי אומרו כאן משום דהוי מקום אמירת תחנונים כנ"ל, משא"כ בבהמ"ז גם כשבא להשלימו בהרחמן ואומרו בנוסח של בקשה, הרי אומרו בהמשך ובסמיכות לברכת הטוב ומטיב שענינה הודאה, וגם עיקר כוונת אמירתו "הרחמן כו' כשם שעשית לאבתינו בימים ההם כו'" הוא לכלול בדבריו הודאה, וא"כ לא מתאים כ"כ שאומרו בדרך בקשה.

ועייג"כ בערוך השולחן בסי' תרפב: "אם שכח על הנסים בין בתפלה בין בבהמ"ז אין מחזירין אותו. . . ואע"ג דאינו חייב לחזור מ"מ בבהמ"ז יש לו לומר בהרחמן בסופם הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית וכו' בימי מתתיהו עד סופו וכן בתפלה יכול לומר על הנסים אחר יהיו לרצון [ט"ז]", הרי דלהדיא חילק בלשונו בין בהמ"ז לתפלה דבבהמ"ז כ' "יש לו לומר בהרחמן", סגנון של חיוב, ובתפלה כ' "יכול לומר על הנסים", והיינו דאינו אלא רשות. ומציין דמקור הדין הוא בט"ז והיינו דמפרש כן כוונת הט"ז במ"ש כ"ש שיכול לומר כן בתפלה. ועייג"כ בקצשו"ע סי' קלט שכ' "כל שמונת ימי חנוכה אומרים בשמו"ע על הנסים ואם שכח ולא אמרו. . . אינו חוזר (ובבהמ"ז ע"ל סי' מד סט"ז)" ועיי"ש בסי' מד שכתב "בחנוכה ובפורים אם שכח לומר על הנסים. . . אינו חוזר אך בתוך הרחמן יאמר וכו'" הרי להדיא דבבהמ"ז כ' לאומרו בהרחמן משא"כ בתפלה.

אמנם בא"ר חידש דכמו שבבהמ"ז יש לו לאמרו כשיגיע להרחמן, ואינו רשות בעלמא, ה"ה בתפלה "צריך לומר קודם יהיו לרצון" דהוי חיוב בתפלה כבבהמ"ז. וי"ל דס"ל להא"ר, דכיון דאמרינן כאן על הנסים בנוסח הרחמן בדרך בקשה, והרי כ"ש דזה מתאים לאומרו בתפלה מבבהמ"ז, לכן צריך לאומרו הן בתפלה והן בבהמ"ז כיון שאח"כ יכלול במה שאומר גם ענין הודאה. אמנם זהו חידושו של הא"ר, וע"ז כ' דכן משמע בדברי הט"ז, דבפשטות תמוה הרי מפורש כ' הט"ז כ"ש דיוכל לומר כן בתפלה ואין הא"ר אלא מעתיק דבריו, ואיך כ' דאינו אלא משמעות בדברי הט"ז? אלא ע"כ כנ"ל דבא הוא

לחדש דהוי חיוב בתפלה כבבהמ"ז, וע"כ כ' דע"ז ליכא אלא משמעות בדברי הט"ז.

ועייג"כ במשנה ברורה שכ' "וה"ה שיאמר כן בתפלה אחר גמר התפלה דרך בקשה קודם יהיו לרצון" ומציין ע"ז "א"ר". ולכא' מדוע לא ציין להט"ז שממנו הועתק הדין? אלא ע"כ כנ"ל דהמ"ב שכ' שיאמר כן בתפלה בדרך חיוב כבבהמ"ז, הרי לזה ליכא מקור אלא באל"י רבה.

ואחזור עכשיו לדעת אדה"ז בסידורו, דנראה ברור דדעתו דרק בבמה"ז צריך לאומרו בהרחמן משא"כ בתפלה אי"צ לאומרו באלקי נצור. ומ"ש הריי"ק דלא כ' אדה"ז בסידורו שום דינים בתפלה לגבי השוכח איזה מההזכרות וא"כ ליכא ראי' מהסידור, טעה בזה. דמהא דהשמיט אדה"ז בסידורו, ולא כ' בתפלה כמ"ש בבמה"ז דאם שכח יאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים וכו' אכן יש ראי' דלדעתו אין צריך לאומרו בהרחמן. שהרי אי ס"ל לאדה"ז שצ"ל באלקי נצור הרחמן הוא יעשה וכו', אין זה רק דין דשכח ההזכרה במקומה יכול לאומרה כצורתה במק"א, אלא הוי דין דאם לא אמרו במקומה בברכת הודאה צריך לאומרה בדרך בקשה ותפלה ובנוסח מסוים הרחמן וכו' ודלא כאמירתה במקומה, וא"כ ודאי דבכגון דא הו"ל לאדה"ז להביא כאן נוסח הבקשה באלקי נצור.

ובדרך זה אפשר לפרש באופן פשוט מה שהשאיר הריי"ק בצ"ע הא דבתפלת שמו"ע לא כ' אדה"ז כלל הדינים בשכח ההזכרות, משא"כ בבמה"ז כן כתב דיני', דע"פ הנ"ל החילוק מובן בפשטות דבתפלת שמו"ע אם שכח איזה מההזכרות אין שום נוסח חדש שצ"ל במק"א כדי להשלימה, ולכן לא נחית להזכיר דינים אלו בסידורו, משא"כ בבמה"ז מוכרח אדה"ז להביא הדינים בשכח ההזכרות שהרי לגבי על הנסים צריך הוא להביא דיש נוסח מסוים שאומרים אותו בהרחמן, וכן לגבי הזכרת שבת ויו"ט צריך להביא דבשכח תקנו לאומרו בברכה בפ"ע אחר ברכת בונה ירושלים, וצריך לבאר מתי אומרים נוסח ברכה זו ומתי לא. אלא שעדיין צריך לעיין בזה בכל הדינים המובאים בהסידור (ולהעיר משיחת ויק"פ תש"מ), אולם זה ברור דאי גם בתפלה ה' צ"ל בנוסח מסוים באלקי נצור ודאי ה' אדה"ז מביא נוסח זה.

דוגמא לדבר, הא דלא הזכיר אדה"ז בסידורו בברכת מעין ג' בא"י אומרים גפנה מחיתה כו', ויישב הרבי (במכתב מכו אלול תשי"ז) דאינו רגיל במדינתנו, ועד"ז כ' לגבי הא דלא הביא אדה"ז בסידורו ברכת

הקשת. אמנם בנדו"ד דא"א ליישב כן, פשוט דהו"ל לאדה"ז להביא הנוסח בשמו"ע אי ס"ל שחיוב להשלימו בסיום התפלה. אלא שלגבי מה שפי' הריי"ק בדיוק ל' אדה"ז "כאן" דבא להוציא מהדעה באבודרהם דאומרו אחר ערב ובקר וצהריים נכון ופשוט הוא בלשונו, אבל מ"מ ברור דדעת אדה"ז שאי"צ לאומרו באלקי נצור.

סוף דבר, מכל הנ"ל מבואר היטב דאחר עיון קל בדברי הפוסקים רואין דהחילוק בין טעה בתפלה וטעה בבהמ"ז מבוסס היטב בדברי הפוסקים, ועד למקור הדין בהכלבו, ורק הא"ר הוא שחידש דגם בתפלה יאמר הרחמן ממש כמו בבהמ"ז, ואדה"ז בסידורו נקט כדעת רוב הפוסקים בזה. ואדרבא אם רוצה הריי"ק לחדש דהמנהג פשוט לדעת הפוסקים שצריך לאומרו באלקי נצור עליו להביא רא"י.

והנה בנוגע לכללות ביאורו של הרע"ב שוחט דהרמ"א משמיענו ב' דינים בסי' קפז ובסי' תרפב הנה לדידי פשיטא לי לבאר באופן זה דברי הרמ"א, וכמו שביארתי כבר בגליון הקודם, אולם אוסיף כאן עוד דברים בזה. דהנה בלקוטי שיחות חט"ו עמ' 374 "שולחן ערוך איז כשמו כן הוא - "צוגעגרייטע" דינים אויף צו וויסן בשעת עס קומט די מעשה ווי מען זאל טאן - ומהאי טעמא קען זיין געוויסע דינים זאלן שטיין צוויי מאל . . משא"כ דער ספר הי"ד פון רמב"ם . . ."

והנה הנדון שם בהשיחה הוא הדין דנר שבת קודם לנר חנוכה שמובא בשו"ע הן בסי' רסג והן בסי' תרעח. וז"ל בסי' רסג: "אם אין ידו משגת לקנות נר לשבת ולקידוש היום, נר שבת קודם. וכן אם אין ידו משגת לקנות נר לשבת ונר לחנוכה, נר שבת קודם משום שלום הבית, דאין שלום בבית בלא נר. (ואם אין ידו משגת לקנות יין לקידוש ולקנות נר חנוכה ע"ל סימן תרעה)". ובסי' תרעח כתב: "מי שאין ידו משגת לקנות נר חנוכה ונר שבת, יקנה נר שבת מפני שלום ביתו (וע"ל סי' רסג ס"ג) ואם יש לו לשל שבת ואין לו לנר חנוכה וליין לקידוש היום, יקנה לנר חנוכה, משום פרסומי ניסא. הגה: וה"ה נר חנוכה קודם ליין הברלה, וע"ל סי' רצו ס"ה".

הרי לך כאן שדין זה נשנה פעמיים ובאותו סגנון ממש, וע"ז הוא שאמר הרבי לבאר ע"פ הכלל שקבע דבשו"ע יכול להיות שנשנה דינים מסוימים פעמיים כדי לידע את המעשה אשר יעשון בכל אתר. ועפ"ז הרי אם נאמר דעד"ז בנדו"ד דחזור הרמ"א ושונה אותו דין פעמיים הן בסי' קפז והן בסי' תרפב, דטעם הדבר הוא כהכלל הנ"ל בלקו"ש, לא הו"ל לשנות בלשונו ביניהם, אלא הו"ל לחזור על אותו דין ובאותו

סגנון בבי' המקומות, וע"ד הנ"ל בדין נ"ש ונ"ח. אלא ודאי דכאן אינו חזרה על אותו הדין, ומשנה בלשונו בהתאם ליסוד הדין שמבאר בכ"מ.

ואין לומר הרי סו"ס הוא הדין דהכא הרי מוכרח להעתיק אותו הדין פעמיים וכהכלל הנ"ל, דמלבד זאת דבלקו"ש כ' דיכול להיות בדינים מסוימים שחוזר על הדין פעמיים, והיינו שאינו קובע דכ"ה לעולם בכל דין שנוגע לדעת דינו בבי' מקומות, הרי כנ"ל בעניננו הוכרח לשנות בלי' מחמת החילוק ביסוד הדינים והוצרך להשמיענו כל דין במקומה הראוי. ועוד זאת כשי"ת בסמוך, הרי בעניננו ציין בסי' קפז לסי' תרפב בנוגע למה שלא כ' בהדיא כאן, וכן לאידך מה שלא פי' להדיא בסי' תרפב ציין לסי' קפז. ועד"ז ממש הוא בדין נ"ח ונ"ש, דהגם שחזר על הדין פעמיים, לא כ' כל פרטיו בבי' המקומות אלא ציין ממקום א' לב' מה שלא השלים במקום זה.

ומה שכתב הריי"ק דמה שכתבתי דבסי' קפז אינו מציין לסי' תרפב משא"כ בסי' תרפב כן מציין לסי' קפז, דהוא רואה דגם בסי' קפז מציין לסי' תרפב, הנה התעלם במכוון או שלא במכוון מהחילוק הבולט, דבסי' קפז מביא הרמ"א דאומרים על הנסים ואם לא אמרו אין מחזירין אותו ואח"ז מציין "ועיין לקמן סי' תרפב", ורק אח"כ מביא הרמ"א דיוכל לאומרו בתוך הרחמן, וע"ז אינו מציין לסי' תרפב. משא"כ בסי' תרפב הציון לסי' קפז הוא על דין זה דיאמר על הנסים בהרחמן כו'. וזה חילוק שנורק בעין. וא"כ הרי צריך הסבר מדוע בסי' קפז קבע הרמ"א הציון לסי' תרפב דוקא באמצע ההגהה ולא בסיום כל דבריו? הרי לכאור' על כל הענין הו"ל לציין דנת' גם בסי' תרפב?

והנראה לפרש דבמ"ש הרמ"א "ואומרים על הנסים בחנוכה ופורים קודם על הכל כו' ואם לא אמרו אין מחזירין אותו הרי משמיענו בזה עיקר תקנת אמירת על הנסים בחנוכה ופורים, ושבעיקר תקנתה אם טעה אינו חוזר, וע"ז הוא דמציין לעי' בסי' תרפב דמבואר שם דלגבי חנוכה "כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן כו'" היינו דבחנוכה דאמירת

(1) וכבר ביארתי בגליון בארוכה דהגם דמצינו בהרבה מקומות שינוי בהצעת הדין כשאינה במקומה העיקרי, אמנם פשוט שאין "ענין" ודיוק להציעו בסגנון של דרך אגב (ובכל מחיר לדעת הריי"ק, אפי' אם יהא מוכרח להאריך יותר ובאופן שנותן מקום לטעות, ועוד הוסיף בזה הריי"ק בגליון האחרון דמחמת הדיוק להציע הדין בסגנון של דרך אגב (סתירה מיני' ובי')!) הוצרך להוסיף "והכי נהוג".

על הנסים יסוד תקנתה הוא משום שקבעום להודאה, יש לו תיקון להשלים בעיקר תקנתה כשיגיע להרחמן בסמיכות לההודאה דברכת הטוב והמטיב. ורק אח"כ מוסיף הרמ"א עוד דיוכל לאומרו בתוך הרחמן, דהוא רק מפאת דין הזכרת מעין המאורע והוי רשות. ואין זה כלל הענין שנת' לקמן בסי' תרפב בהל' חנוכה דאומרו כשמגיע להרחמן.

משא"כ בסי' תרפב אחר שכ' הדין שצריך לאומרו כשיגיע להרחמן דהיינו דוקא בסמיכות לההודאה דהטוב והמטיב, מוסיף וכבר נת' בסי' קפז, היינו דסיום הענין כבר מבואר שם, דגם אי שכח לאומרו כשהגיע להרחמן כמ"ש הרמ"א כאן, עדיין יכול לאומרו אח"כ בתוך הרחמן, וזה כולל אפי' בסוף סדר הרחמן כמ"ש בסי' קפז.

ויש להעתיק כאן עוד פעם הראי' ברורה שהביא הרע"ב שוחט בדבריו מהא דהקשה הא"ז על שינוי בדברי הלבוש בין סי' קפז וסי' תרפב, ונשאר בצ"ע, דלפי דרכו של הרי"ק קושיא מעיקרא ליתא שהרי "טבעי" הוא (כמו שהגדיר זאת הרי"ק בגליון האחרון) לשנות בין מקומה העיקרי והיכן שמובא בדרך אגב, וכי לא הרגיש הא"ז ב"טבע" זה עד כ"כ שהקשה ונשאר בצ"ע? אלא ע"כ דראה הא"ז להקשות על החילוק בין ב' הסימנים משום דס"ל דהכא אין מקום לבאר כן, ולכן ביקש לדעת מהו יסוד החילוק בין ב' הסימנים דמחמתה חילק הלבוש בלשונו, וכדרכו של הרע"ב שוחט.

ועוד יש להעיר במה שכ' הרי"ק בפשיטות דדעת כל הפוסקים הוא לומר על הנסים בסוף סדר הרחמן, וכאילו שבדבריו בא הוא להגן על סתימת ה"פוסקים" בזה, אמנם דא עקא דלא פירט בדבריו היכן מבואר כן בפוסקים. ובאמת כתבו כן בערוך השולחן שם וכן בקצוה"ש, וכנראה ביססו דבריהם על היד אפרים בסי' תרפב לאומרו בסוף הרחמן. אבל באמת נראה דגם מדברי היד אפרים אין ראי' לזה כלל.

דהנה ז"ל היד אפרים: "נ"ל דבר"ח יאמר זה אחר הרחמן הוא יחדש כו', משום דתדיר קודם כדלקמן סי' תרפד". הרי דלא כ' אלא בנוגע לר"ח דתדיר קודם שיקדים הרחמן דר"ח, ולא כ' דזהו מקום אמירתו לעולם כששכח.

ויתירה מזו, דהנה ז"ל הכלבו בהל' בהמ"ז: "ור"ח טבת שחל להיות בשבת, מזכיר על הנסים בברכת הארץ ורצה והחליצנו ויעלה ויבא ברחם, ואף על פי ששבת ור"ח תדיר מחנוכה מזכיר של חנוכה תחלה

בברכת הארץ שהיא ברכת הודאה דכיון דתקנוה בברכת הודאה מעין תפלה שקבעוה בברכת הודאה מזכירין אותם בה, ואין חוששין להקדים ראש חדש דתדיר". הרי שאפי' לגבי אמירת על הנסים בברכת הודאה היינו אומרים דצריך לאתרו אחר הזכרת שבת ור"ח, אלא דהכא כיון דעיקר תקנתה היתה בברכת הודאה לא זזה התקנה ממקומה מחמת תדיר קודם. וא"כ מובן דבשכח ואומרו בהרחמן דלא זה הי' עיקר תקנתה², הרי משום תדיר קודם צריך לאתרו לסוף סדר הרחמן ולהקדים הרחמן דר"ח. וזהו המבואר בדברי היד אפרים, אבל לעולם ליכא ראי' מדבריו דמקום אמירת על הנסים הוא בסוף סדר הרחמן.

ומה שהאריך הריי"ק להקשות על מ"ש הרע"ב שוחט דכוונת הרמ"א בסי' תרפב לאומרו בברכת הטוב והמטיב, איני יודע מה לדון בדבריו, הרי הדברים פשוטים, דבשו"ע אדה"ז מבואר דגם הרחמן נעשה כטופס הברכה, ובכירור יותר מבואר במכתב הרבי (כז ניסן תשי"ג) דאחר על יחסרנו אין עונין אמן דאין זה סיום הברכה, וסיום הברכה הוא כשאומרים "ונאמר אמן". וא"כ שפיר י"ל בכוונת הרמ"א דאף דודאי בכ"מ בתוך הרחמן הוי זה כאומרו בטופס ברכת הטוב ומטיב, אמנם כיון שאמירת על הנסים בחנוכה הוא מפאת תקנתא דהודאה רצוי להסמיכו לענין ההודאה בהברכה ולא בתוך שאר הרחמן, ולכן צריך לאומרו מיד כשיגיע להרחמן שיהא בהמשך לההודאה בברכה זו. ופשוט.

ועוד מ"ש הריי"ק לגבי דברי הצ"צ בהתשובה, מאריך ומתייגע להקשות על לא דבר. דמלבד זאת דהביא הרע"ב שוחט דברי הצ"צ בהקטע שמבאר החילוק בין הזכרת מעין המאורע ותקנתא דהודאה, וע"ז הביא מדברי הצ"צ דעל הנסים הוי ממטבע הברכה וחלוק משאר ההזכרות, והרי הרע"ב שוחט מפרש דבריו על יסוד המבואר בב"ח ט"ז ומג"א ועוד לדעת אדה"ז דהן בחנוכה והן בפורים צ"ל על הנסים במטבע של ברכה, וא"כ גם א"נ דהצ"צ ס"ל כן, עדיין רואין מדבריו היסוד הנ"ל - הרי כמו שהרגיש הריי"ק בעצמו, לכל אורך התשובה מתייחס הצ"צ ל"הזכרות דחנוכה ופורים", וכאן פתאום משמיט פורים וכותב דדילוג של חנוכה נק' משנה מטבע כו', והלא דבר הוא!

(2) דפשוט דגם באומרו כשיגיע להרחמן בברכת הטוב והמטיב, אי"ז עיקר התקנה, שהי' ברכה זו אינה אלא מדרבנן, ועוד הרי אינה ברכת הודאה אלא נכלל בה ג"כ הודאה, ודלא כדבהבין בזה הריי"ק ויצא להקשות על הרע"ב שוחט.

ומחורתא לומר בזה, דהן אמת דכללות הדברים מתאימים הן לחנוכה והן לפורים וכמו שציין הצ"צ אח"כ להכ"מ, אעפ"כ דייק להדגיש להדיא רק על הנסים דחנוכה כיון דיסודה התקנתא דהודאה, ולגבה פשיטא טפי דהוי ממטבע הברכה.

(ובחנם טרח הריי"ק להביא מהרב בעל ה"יביע אומר" שלא עלה על דעתו לחלק בין חנוכה ופורים, שהרי גם בתשובת הצ"צ נימק היטב מדוע הן בחנוכה והן בפורים אין לדלג על הנסים כדי לומר קדושה, ורק בסיום דבריו מוסיף ועוד י"ל, ועוד הרי גם בזה נכלל פורים ככפנים. ועוד מה שהביא הריי"ק ראי' מה"יביע אומר" דאין על הנסים ממטבע הברכה, דלמד מתשובת הצ"צ דעד"ז לא ידלג על עננו, הנה טעה בזה שהרי גם עננו צריך לאומרו במטבע של ברכה, עי' היטב בדברי הטור בסי' תקסה ובהפוסקים שם ועוד ואכמ"ל.)

ולסיום, דחה הריי"ק בדבריו ביאור הרע"ב שוחט בהא דהשמיט אדה"ז בהרחמן "נפלאות", ואח"כ הוסיף מדילי', דמחמת הקושיא הידועה איך אפשר לבקש על נסים, השמיטו אדה"ז. ולא הבנתי, וכי רק על נפלאות אין לבקש אבל על נסים אפשר לבקש? כלפי לייא, נפלאות דאינו יוצא מדרכי הטבע (כביאור הרבי בלקו"ש חט"ו) יש מקום לומר שאפשר לבקש עליו משא"כ על נסים היוצאים מדרכי הטבע!?



הפסק בין ברכה לאכילה [גליון]

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדורה החדשה של שוע"ר

בגליון העבר (עמ' 52) הקשה הרב מ.צ. שבשוע"ר סי' קסז ס"י כתב שברכת "על נטילת ידים" לא הוי הפסק בין ברכת המוציא לאכילה כיון שהיא מצרכי הסעודה, ואילו בסי' קנח סט"ז אדה"ז כתב שמי ששכח ולא בירך "על נטילת ידים" לאחר הנטילה ונזכר לאחר ברכת המוציא - לא יברך עוד, שמשמע מזה שהוא משום ההפסק שבין ברכת המוציא לאכילה.

אבל האמת היא שהטעם לזה אינו משום הפסק שבין ברכה לאכילה, אלא משום שאחר ברכת המוציא לא שייך לברך "על נטילת ידים", כיון שהמצוה כבר חלפה ועברה, כדמשמע מדברי אדה"ז סי' קנח שם בסוגריים.

ועוד הקשה הרב הנ"ל מסי' רצט סי"ב, ששם כתב אדה"ז שברכת הבדלה הוי הפסק בין המוציא לאכילה אף שאסור לו לאכול לפני הבדלה, ואילו בסי' קסז ס"ט כתב אדה"ז שאמירת תנו מאכל לבהמה לא הוי הפסק בין ברכת המוציא לאכילה, כיון שאסור לו לאכול לפני שהוא נותן לבהמתו.

וגם בזה התירוץ פשוט, שברכת הבדלה אינו שייך כלל לסעודה כמבואר בשוע"ר סי' קסו בדעה הב' בסוגריים, שמשום זה הוי הפסק אפילו בין נטילה להמוציא. והטעם נראה כיון שהאסור לאכול לפני הבדלה אינו דין בסעודה אלא זהו דין בהבדלה שאסור אפילו טעימה בעלמא, כדי שלא ישכח להבדיל, ראה שוע"ר סי' רעא סוס"ט. משא"כ האיסור לאכול לפני בהמתו זהו דין בסעודה, שקודם יאכיל לבהמתו ורק אח"כ "ואכלת ושבעת", כמבואר בסי' קסז ס"ט, ולכן לא הוי הפסק.



ניגוב הידיים לפני הנטילה [גליון]

הת' אליעזר תמרי

תות"ל 770

בהמשך למה שכתבתי בגליונות הקודמים שלכאורה לא מצינו בשו"ע ובנ"כ מקור להנהגת אנ"ש (ובגליון תתקטו ציין הרב מ.י.ל. מרשימות כ"ק אדמו"ר שכך נהג כ"ק אדמו"ר הרש"ב) להקפיד שיהיו הידים יבשות קודם הנטילה. ואדרבה נראה משו"ע ומשו"ע אדה"ז ומסידורו שא"צ שיהיו הידים יבשות קודם הנטילה.

וציינתי שאולי מקור הדברים הוא מדברי הר"ש שהביא סברא שבנטל ולא עלתה הנטילה יפה צריך לנגב ידיו קודם שבא ליטול ידיו בשנית, אך נוסף ע"ז שלא הוזכר זה בשו"ע ונ"כ הרי גם הר"ש עצמו מסתפק בזה וא"כ קשה לומר שזו בלבד הוא מקור ההנהגה, ועוד צ"ב מהו טעם סברא זו והאם אכן סברא זו שייכת גם בתחילת נט"י.

ואולי י"ל שהטעם להנהגה זו הוא פשוט מדין חציצה שהמים שעל היד חוצצים בין מי הנטילה והיד. ואע"פ שהלכה ברורה היא שדבר לח אינו חוצץ (עיין בשוע"ר סי' קסא ס"ה וליסוד הדברים שו"ע יו"ד סי' קצח סעי' יד-טו לגבי טבילה). אך מ"מ הרי ידוע שבטעם מדוע דבר לח אינו חוצץ נחלקו הראשונים (עיין באנציקלופדיה תלמודית ערך חציצה וש"נ) אם הוא מכיוון שהמים מחלחלים דרך הדבר הלח. ולפ"ז

הרי לכאור' אין צורך לנגב ידיו קודם הנטילה שהרי מי הנטילה מחלחלים ומטהרים את הידים. או שהטעם הוא משום שאין דרך להקפיד על דבר לח. ולפ"ז באם הוא מקפיד על הדבר הלח הוי חציצה.

(וכמו שהביא בב"י יו"ד קצח מדברי המרדכי "כתב הרא"ם הא דתנן הדם והדיו והחלב יבשים חוצצין לחים אין חוצצין מטעם הקפדה הוא שעל יבש דרך בני אדם להקפיד ועל לחין אין מקפידים אבל אי מקפיד אפילו לח חוצץ"). וכן פסק הרמ"א שם סעי' יד (ועיין שם בש"ך ס"ק ט).

וא"כ הרי לכאור' י"ל מכיון שמקפידים תמיד שהידים יהיו יבשות א"כ כשיש על ידיו מים הרי הם חוצצים למי הנטילה, (ופשוט שבדיני חציצה בטבילה לא הוזכר מים שהרי המים שעליה מתחברים למי המקווה והוו כמי מקווה ממש), וא"כ לכאור' י"ל שאע"פ שלא הביא הרמ"א ואדה"ז דין זה שבמקפיד הוי חציצה גם בלח לגבי נטילת ידים (וי"ל מפני שנט"י עיקרה מדברי סופרים וכן יש אומרים שאין שייך חציצה בנטילה). אך מ"מ מכיון שהעיקר הוא כסברא שכל דבר שחוצץ בטבילה חוצץ בנטילה כי כל מה שתקנו חכמים כעין של תורה, לכן מקפידים אנ"ש להדר שיהיו הידים יבשות ממש לפני הנטילה.



פשוטו של מקרא

אין מוקדם ומאוחר בתורה בפשטי"מ

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

מצינו כמה פעמים בפירוש"י שכדי להבין כוונת הפסוק או בכדי לתרץ איזה אי הבנה בפסוק, שמפרש, שהסדר בהתיבות שנכתבו בפסוק צריך לפרשם בסדר אחר מכמו שנכתבו בפועל. ועל ידי שמפרש שמה שכתבו מאוחר בכתוב כאילו נכתב קודם מובן כוונת הכתוב או האי הבנה שהי' בכתוב.

היות שבכמה מקומות שפירש רש"י על דרך זה יש דברים שאינם מובנים לי, וגם יש שינוי לשונות ברש"י בין מקום אחד לחבירו, אעתיק בסמוך כל המקומות (שמצאתי עד עתה) בפירש"י בענין זה, ואח"כ אכתוב מה שאין מובן לי.

ולהעיר שהרשימה שאביא להלן הם רק מקומות ששם פירש רש"י שאין הפסוק כסדרו ולא בנוגע לאותם מקומות שרש"י מפרש שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ששם מדובר בשני מאורעות שונים שהיו בזמנים שונים ולדוגמא:

בפירש"י ד"ה ויגוע יצחק (וישלח לה, כט) "אין מוקדם ומאוחר בתורה, מכירתו של יוסף קדמה למיתתו של יצחק שנים עשר שנה וכו'".

ואין להקשות (על מה שכתבתי שבשני מאורעות שונים משתמש רש"י בהכלל דאין מוקדם ומאוחר בתורה, משא"כ במאורע אחד משתמש רש"י בלשון מקרא מסורס וכדומה, כדלהלן).

ממה שפירש רש"י בתחילת פרשת וירא בד"ה ויאמר . . . אם נא' וגו' (יח, ג): "..." והי' אומר להקב"ה להמתין . . . ואע"פ שכתוב אחר וירץ האמירה קודם לכן היתה ודרך המקראות לדבר כן, כמו שפירשתי אצל לא ידון רוחי באדם שכתב אחר ויולד נח ואי אפשר לומר כן וכו'...", עכ"ל.

ושם בפסוק "לא ידון רוחי באדם" בד"ה והיו ימיו וגו' פירש רש"י (ו, ג): "...ואם תאמר, משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה. אין מוקדם ומאוחר בתורה וכו'...", עכ"ל.

נמצא שרש"י מפרש שמה שכתב באברהם "האמירה" אחר "וירץ", (הגם שהאמירה הי' קודם לכן), הוא משום אין מוקדם ומאוחר בתורה והרי מדובר במאורע אחד ובזמן אחד.

שאולי אפשר לתרץ ששם מדובר בשני פסוקים ש"וירץ" נאמר בפסוק ב, ו"ויאמר" בפסוק ג, ולכן אי אפשר לפרש שזהו מצד מקרא מסורס. משא"כ בהרשימה שאביא בסמוך שם מדובר בנוגע לפסוק אחד.

ונתחיל בהרשימה א' לאחד: א. (מקץ מא, נז) על מה שכתוב שם: "וכל הארץ באו מצרימה לשבר אל יוסף וגו'", פירש רש"י בד"ה וכל

הארץ באו מצרימה': "אל יוסף לשבור, ואם תדרשהו כסדרו, הי' צריך לכתוב מן יוסף".

ב. (שמות ד, כ) פירש רש"י בד"ה 'וישב ארצה מצרים, ויקח משה את מטה': "אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא".

ג. (בשלח טז, כ) על מה שכתוב: "...וירם תולעים ויבאש וגו'", פירש רש"י בד"ה 'ויבאש': "הרי זה מקרא הפוך, שבתחלה הבאיש ולבסוף התליע וכו'".

ד. (תרומה כז, ד) על מה שכתוב: "ועשית לו מכבר מעשה רשת נחשת וגו'", פירש רש"י בד"ה 'מכבר': "...ומקרא זה מסורס, וכה פתרונו ועשית לו מכבר נחושת מעשה רשת".

ה. (תצוה כט, ל) על מה שכתוב: "שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו וגו'", פירש רש"י בד"ה 'ילבשם הכהן': "אשר יקים מבניו תחתיו לכהונה גדולה".

ועל דרך זה פירש רש"י בפרשת צו בד"ה 'המשיח תחתיו מבניו' (ו), טו וכדלקמן).

ו. (תשא ל, יח) על מה שכתוב: "ועשית כיור נחשת וכנו נחשת לרחצה וגו'", פירש רש"י בד"ה 'לרחצה': "מוסב על הכיור" עכ"ל.

פירוש, דהסדר בכתוב הי' צריך להיות ועשית כיור נחשת לרחצה וכנו נחשת.

ז. (ויקרא א, טו) על מה שכתב: "...והקטיר המזבחה ונמצה דמו על קיר המזבחה", פירש רש"י בד"ה 'ומלק, והקטיר, ונמצה': "אפשר לומר כן, מאחר שהוא מקטיר הוא מוצה . . . ופשוטו של מקרא מסורס הוא, ומלק והקטיר וקודם הקטרה ונמצה דמו כבר".

ח. (צו ו, טו) פירש רש"י בד"ה 'המשיח תחתיו מבניו': "המשיח מבניו תחתיו".

ט. (אמור כב, ב) פירש רש"י בד"ה 'וינזרו מקדשי בני ישראל אשר הם מקדישים לי, ולא יחללו את שם קדשי': "סרס המקרא ודרשהו".

י. (בלק כב, לג) על מה שכתוב: "...אולי נטתה מפני כי עתה גם אתכה הרגתי וגו'", פירש רש"י בד"ה 'גם אתכה הרגתי': "הרי מקרא מסורס, והוא כמו גם הרגתי אותך, כלומר, לא העכבה בלבד קראתך על ידי, כי גם ההריגה".

יא. (פנחס כז, ב) פירש"י בד"ה 'לפני משה ולפני אלעזר': "לפני משה ואחר כך לפני אלעזר אפשר משה לא ידע אלעזר יודע אלא סרס המקרא ודרשהו".

יב. (ואתחנן ד, לח) על מה שכתוב: "להוריש גוים גדולים ועצמים ממך מפניך וגו'" פירש רש"י בד"ה 'ממך מפניך': "סרסו ודרשהו להוריש מפניך גוים גדולים ועצומים ממך".

וצריך להבין:

א. התוכן הכללי של כל פירושי רש"י אלו הוא שאין מוקדם ומאוחר במקרא, ואם כן למה משנה רש"י בלשונו בין פירוש אחד לשני, ופעמים מקצר ופעמים מאריך

ב. בפירוש רש"י (א) אומר רש"י "ואם תדרשהו כסדרו" וצריך עיון למה לא אמר "אם" תפרשהו" שהרי המדבור בנוגע לפשוטו של מקרא.

וכן על דרך זה בפירוש רש"י (ט) שרש"י אומר: "סרס המקרא ודרשהו". ובפירוש רש"י (יב) שרש"י אומר "סרסו ודרשהו", צריך עיון למה לא אמר רש"י ופרשהו וכלשון רש"י בתחלת פרשת בראשית ד"ה 'בראשית ברא': "...ואם באת לפרשו כפשוטו. כך פרשהו".

ג. בפירוש רש"י (ו) כתב רש"י בקיצור: "מוסב על הכיור" וצריך עיון שעל דרך זה הי' יכול לפרש בפירוש רש"י (ד). דהיינו להעתיק רק תיבת "נחושת" מן הכתוב ולפרש "מוסב על המכבר".

ד. בפירוש רש"י (ז) כתב רש"י: "ופשוטו של מקרא מסורס הוא, ומלק והקטיר וקודם הקטרה ונמצה דמו כבר". וצריך עיון לאחר שרש"י כותב שהוא מקרא מסורס הי' לו לפרש כבשאר מקומות, דהיינו, ומלק ונמצה והקטיר, ותו לא ולמה כתב וקודם הקטרה וכו'.

ה. בפרשת לך לך כתוב (יד, יב): ויקחו את לוט ואת רכשו בן אחי אברם וגו'. וצריך עיון למה לא פירש רש"י כאן שזה מקרא מסורס וצריך להיות ויקחו את לוט בן אחי אברם ואת רכשו וילכו ואולי אפשר לומר שכאן היא דבר פשוט מאוד, לכן אין צריך רש"י לפרש זה.

אבל עדיין צריך עיון בזה, שיש כמה מקומות שהדבר פשוט ואעפ"כ פרש רש"י שם.

ו. בפרשת בא כתיב (יב, טו): "...כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי ונכרתה הנפש ההיא מישראל". ולמה לא פירש רש"י כאן סרס המקרא, וכדומה.

ז. בתחלת פרשת ויקרא כתיב: "...אדם כי יקריב מכם" וגו'. וצריך עיון שלכאורה ה' צריך להיות הסדר בכתוב "אדם מכם כי יקריב". ולמה לא פירש רש"י כאן סרס המקרא וכדומה.



למה אין חשבון פרטי מתרומת הזהב למשכן

הרב יצחק רסקין

שליח כ"ק אדמו"ר - בארלינגטאן ווערמאנט

בפרשת פקודי בחומש הנדפס עם ביאורי הרבי באנגלית (הידוע לעלמא דבר בשם "גוטניק חומש") עמוד 1-280 נראה שיש טעות בהבנת הענין הן בציטוט הכלי יקר, והן השאלות על הכלי יקר, וכדלקמן:

השאלה היא: למה עשה משה חשבון על מה שנעשה מן הכסף והנחושת, ולא עשה חשבון על מה שנעשה מן הזהב? ומתוך הכלי יקר: אמרו במדרש כאשר משה בא לעשות חשבון כדי להראות לבנ"י שלא לקח שום דבר לעצמו אבל ה' חסר מן החשבון של הזהב 1775 שקלים. אבל באמת 1775 שקלי הזהב השתמשו בהם בשביל ווי העמודים בחצר המשכן ופרט זה נעלם מהם. יצתה בת קול ואמרה ואת האלף ושבע המאות וחמשה ושבעים עשה וויים לעמודים ומכיון שחשבון זה של הזהב ה' בעייתי, לכן התורה לא הזכירה חשבון פרטי איך השתמשו בזהב.

עפ"י פשט יש קושיות בדברי הכלי יקר.

חשבון הזהב נעשה ראשון (בפסוק כד) קודם להחשבון של כסף ונחושת (פסוקים כה-לא). ואם הבת קול מאשרת נאמנות משה לגבי חשבון הזהב, א"כ להמשיך בחשבון של כסף ונחושת מיותר לגמרי כי ה' בעצמו אישר נאמנות משה. ע"כ מהמודפס בחומש הנ"ל. מיוסד ע"פ התוועדות ש"פ פקודי תשד"מ.

והנה: א. החשבון שנדמה להם שחסר ה' בשקלי כסף ולא בזהב. ולפי"ז שאלה א' שהם מצטטים, אינה שאלה, כי הבת קול היתה על חשבון הכסף, שמסופר בתורה אחרי הזכרת חשבון הזהב. ב. הציטוט

מהכלי יקר, שהנקודה היא שמכיון שזה הי' חשבון בעייתי וכו', אין אלו דברי הכלי יקר.

הכלי יקר כותב ב' נקודות: א. "לפי שכבר גמרו כל מלאכת המשכן . . . וכל מה שהי' להם לעשות מן הכסף והנחושת כבר עשו הכל. ע"כ הי' משה שמח שנשלמה מלאכת הכסף והנחושת, והי' להוט ליתן חשבון להוציא א"ע מן החשד ולא רצה להמתין עד אחר שנעשו גם הבגדי כהונה . . . ואחר שכבר כלתה המלאכה מן הכסף והנחושת ראה לתן חשבון מיד. אבל על הזהב לא הי' יכול לתן חשבון עדיין. לפי שעדיין לא עשו כל בגדי כהונה . . . ולפי שהיו צריכים עוד אל הזהב לא הי' יכול משה לתן חשבון עדיין מן הזהב."

ב. ואם תאמר עדיין קשה למה לא עשה חשבון מן הזהב אחר שגמר עם הבגדי כהונה תשובה לדבר, "לפי שאמרו במדרש . . . כשבא משה ליתן חשבון. חסרו מן המשקל 1775 שקלים ושכח ולא הי' יודע מה עשה בהם. יצתה בת קול ואמרה "ואת האלף ושבע המאות וחמשה ושבעים עשה ויום לעמודים" (פסוק כח). - לקיים מה שנאמר "לא כן עבדי משה בכל ביתו נאמן הוא (במדבר יב, ז)" עכ"ל המדרש.

ואם כן אחרי שראו ישראל שמן השמים מעידים עליו על כן לא רצו עוד לקבל ממנו חשבון על הזהב, כי אמרו אילו הי' מענה דבר לעצמו מן הזהב לא היו מעידין עליו מן השמים אפי' על הכסף, שהרי סוף סוף לא יצא ידי חשבונו. ועוד שהבת קול אמרה בכל בתי נאמן הוא גם הזהב בכלל. ע"כ לא נתן מן הזהב.

והשאלה ע"ז בהתוועדות הנ"ל (שאלה ג' עמ' 1138): "עפ"י תירוץ הכלי יקר שעיקר החשבון הי' על הכסף והנחושת שכבר נגמרה מלאכתן, אלא שבהכרח להזכיר גם זהב, שלא יהי' מקום לחשד כו' מדוע מקדים הכתוב את סכום הזהב לפני חשבון דכסף ונחושת, הרי מכיון שעיקר כוונתו לתת חשבון על הכסף והנחושת (שכבר נגמרה מלאכתן). צריך להתחיל בכסף ונחושת ואח"כ יש מקום להוסיף (כדי שלא יחשדו) שקיבל גם כן וכך זהב, אלא שעדיין אינו יכול לפרט את כל מה שעשו כו', מכיון שנמצאים עדיין באמצע המלאכה (שהרי צריכים לעשות בגדי כהונה) ולכן מזכיר רק את הסכום הכללי של הזהב (תשע ועשרים ככר) ?

ג"כ בחומש הנ"ל היו יכולים להוסיף שאלה א' שבשיחה הנ"ל והיא:

הפסוק ואת האלף גו' עשה ווים לעמודים, נאמר לפני נחיתת החשבון על נחשת, וא"כ מדוע לאח"ז הוצרך לתת חשבון על נחשת?

והתירוץ לכ"ז הוא כמובא שם (בחומש הנ"ל עפ"י שיחה הנ"ל) שלא הי' מספיק זהב ומשה בעצמו נדב משלו ואין חשד עליו לגמרי בנוגע לחשבון הזהב ולכן לא הוצרך לחשבון פרטי של הזהב, וראה בכהנ"ל התועדות ש"פ ויק"פ תשמ"ג; לקו"ש חכ"ו עמ' 280.



וחמושים עלו בני ישראל

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

שמות יג, יח, רש"י ד"ה 'וחמושים' - "אין חמושים אלא מזוינים וכן הוא אומר" כו', ובחצאי עגול מרש"י ישן מסביר למה צריך הכתוב לספר לנו ש"וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים", שלכאורה אם יש צורך בזה בודאי לקחו, וכמו שיש עוד דברים שבני ישראל לקחו והתורה לא מספרת את זה, שבפשטות זה מפני שאין הוראה מיוחדת מזה ולא ענין של פלא ונס שהתורה מספרת ענינים אלה, להראות גדולתו ורוממותו וידו החזקה, אבל דברים פשוטים שהחיוב מצריכים אותם אין התורה מספרת.

שעל זה בא הביאור, שכיון שהתורה מתחילה (בפסוק יח) 'ויסב אלקים את העם דרך המדבר', הנה לשבר את האוזן איך הי' להם (במדבר) כלי זיין להלחם בעמלק ובסיחון ועוג ומדין, לכן כתבה התורה (גם) "וחמושים", שעלו עם כלי זיין.

וצע"ק ה'ל' ברש"י (ישן בחצע"ג) "שאלו הי' דרך חשוב לא היו מחמושים להם כל מה שצריכין אלא אדם שעובר ממקום למקום ובדעתו לקנות שם מה שיצטרך אבל כשהוא פורש למדבר צריך לזמן כל הצורך כו'". ואף שממשיך שלא תתמה כו' מהיכן היו להם כלי זיין כו' ששמע שמדבר בכלי זיין אבל מתחילת הקטע משמע שהיו מחמושים "כל הצורך" ולא דוקא כלי זיין שהרי לפני זה אומר "שאלו הי' דרך יישוב לא היו מחמושים להם כל מה שצריכים אלא כאדם העובר ממקום למקום ובדעתו לקנות שם מה שיצטרך" וזה לא מדבר בכלי זיין שהרי כאן כשהוא פורש למדבר שצריך לזמן "כל הצורך" משמע שאותם הדברים שהי' קונה בדרך ביישוב מכין עצמו כשפורש למדבר והרי זה (גם) בשאר דברים.

ולעיל יב, מ ברש"י ד"ה 'וגם צדה לא עשו' להם פרש"י "לדרך, מגיד שבחן של ישראל שלא אמרו האיך נצא למדבר בלא צדה אלא האמינו והלכנו. הוא שמפורש בקבלה זכרתי לך חסד נעורין אהבת כללותיך לכתך אחרי במדבר גו".

שמכאן משמע שלא הכינו להם "כל הצורך", וגם מהפסוק עצמו לכאורה משמע כן "וגם צדה לא עשו להם".

ואח"כ כותב רש"י "דבר אחר, חמושים - אחד מחמשה יצאו וארבע חלקים מתו בשלשת ימי אפילה".

ויש לעיין למה הוסיף רש"י פירוש אחר, והרי נתבאר היטב פירוש (ראשון) חמושים שעלו עם כלי זיין, וכדי לשבר את האוזן כדפרש"י וגם שלכאורה הפירוש השני רחוק מפשש"מ, שאינו לפי כללי הדקדוק, שכך לא אומרים על חומש, ולבד זאת שאין צורך להשתמש בלשון רבים אם רוצים לומר על חלק אחד מחמשה מהציבור, שהרי אפשר לומר 'וחמישית עלו בני ישראל מארץ מצרים', וגם אם רוצים לומר בלשון רבים היו צריכים לומר 'וחמישיות (או וחומשים) אבל - לכאורה - לא "חמושים" שאין בזה שום משמעות - לכאורה - של חלק אחד מחמשה.

וי"ל בדא"פ, שאם בכניסתם לארץ הי' ציווי מיוחד (יהושע א, יד) "ואתם תעברו חמושים" - אף שהי' להם הבטחה (דברים ג, כב) "לא תיראום כי ה' אלקיכם הוא הנלחם לכם" ובסוף פ' עקב (יא, כה) לא יתייב איש בפניכם פחדים ומוראכם גו', ואעפ"כ הציווי הי' ואתם תעברו חמושים, הנה כאן בודאי הי' צ"ל ציווי.

אלא שיי"ל דאדרבא, כיון שקבלו הבטחות שפחדכם ומורכם גו' הי' מקום לחשוב שאין צריכים כלל לכלי זיין ולכן הי' צורך לצוות משא"כ ביציאתם ממצרים לא הי' להם הבטחות מעין אלה.

אבל א"כ, כנ"ל לא הי' צריך כלל להדגיש ענין זה, שהרי אם חשבו שצריכים לקחת כלי זיין, שלקחו - כמו שלקחו שארי דברים שהיו צריכים להם לדרך.

וי"ל בדא"פ, שלכן הביא רש"י עוד פירוש ש"חמושים" הוא אחד מחמישה, ולא יקשה נקוד התיבה, שאינה מתאימה לענין חומש, שיש כו"כ תיבות בתורה שלא נכתבו בדיוק לפי כללי הדקדוק, ובפרט בתיבות אלו שיש בהן כמה משמעויות.

וכבר נתבאר בדא"פ בכמה מקומות, שעצם הדבר שנכתב תיבה וכו' באופן שאינו "חלק" כביכול, הרי זה עצמו מראה שהתורה רוצה שיפרשו בה כמה פירושים ואלו ואלו דברי אלקים חיים, שזה ניתן לחז"ל שיפרשו ברוח קדשם כוונת התורה - גם בפש"מ כמה וכמה פירושים ועאכו"כ ברמז וכו'.



כתפות האפוד בבגדי כהן גדול [גליון]

הרב ישראל יצחק זלמנוב

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקטו (עמ' 78) הסתפק הרב ב.ו. איך היו כתפות האפוד: האם היו שתי הרצועות שוים ברחבם לכל ארכם כפי שמשמע מתחלת רש"י בפסוק ו', או שהיו רחבים מלמטה ומתקצרות למעלה כפי שמשמע מהמשך רש"י.

ולכאורה אין שום קשיא, דיש לומר שהכתפות היו "מרוחקות זו מזו כשיעור הבודלת כתפים" - כלשון רש"י בפסוק ו', דהיינו שלצד המרכזי של גב הכהן היו שוין בריחוקן זו מזו לכל ארכם. משא"כ לצד החיצון (או הצדדי) היו רחבים מלמטה (- ונקפלים לפני הכהן) ומתקצרות למעלה.

ולפי זה יומתק לשון רש"י בפסוק ו' שהיו "מרוחקות זו מזו כשיעור הבודלת כתפים", וגם היו "לשני קצות רחבו של סינר" (דהיינו חלקו התחתון של האפוד). והסינר הי' נקפל לפני הכהן כדברי רש"י בפסוק כו. וא"כ מוכרח לומר כדלעיל. וגם יומתק הלשון "כמין שתי רצועות", דהיינו שלא היו כרצועות ממש (שוים ברחבם לכל ארכם), אלא רחבים מלמטה ומתקצרות למעלה.

וגם יומתק מה שבתחלת רש"י בפסוק ו' אינו כותב "רצועות רחבות", כי כאן ההדגשה הוא על הכתפות איך ש"עומדות לו על שתי כתפיו", משא"כ בפסוק ז' ששם היא לאחרי הביאור (בהמשך רש"י בפסוק ו') איך שהיו הטבעות בכתפות מלמטה, מול טבעות החושן, כבר מוכרח לפרש שהיו "רצועות רחבות", שאל"כ יוקשה איך היו הטבעות בכתפות האפוד מול טבעות החושן.

[וזה שכתוב ברש"י פסוק ז' שהיו "נקפלות לפניו כנגד החזה" הוא בהמשך ל"זוקפן על שתי כתפותיו עד שנקפלות..." , דהיינו שקאי איך

שהכתפות נקפלות לפני הכהן מלמעלה (- במקום שהיו אבני השם), ולא מלמטה (- מן הצד) כי שם הוא כנגד מתניו וקצת כריסו - כלשון רש"י בפסוק כו - ולא כנגד החזה.]

אבל עדיין צ"ע, כי ברש"י בפסוק ז' כותב "...רחבו של אפוד, שלא הי' רחבו אלא כנגד גבו של כהן", וברש"י בפסוק כו כותב "ונקפל הסינר לפני הכהן על מתניו וקצת כריסו מכאן ומכאן עד כנגד קצות החושן".



שונות

פסקה זוהמתן במ"ת ובקרי"ס

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בקדושת לוי על פר' בשלח כתב לבאר החילוק בין מה שאמרו משה ובנ"י בשירת הים 'ה' ימלוך לעולם ועד" לבין מה שאמר דוד "ימלוך ה' לעולם" שהוא ע"ד מה שמצינו שצריך לומר "חטאת לה'" ולא "לה' חטאת" משום שחוששים שמא ימות ונמצא שהזכיר ש"ש לבטלה ועד"ז בנדו"ד דבד"כ אכן צריך לומר כמו שדוד אמר קודם ימלוך ואח"ז ה' אבל בשירת הים כבר פסקה זוהמתן והיו בני חורין, חירות ממלאך המות וכו' ולכן יכלו להזכיר שם ה' בתחלה, אבל לאחרי שחטאו בעגל וחזרה זוהמתן, מעתה שוב צריך לומר כמו שדוד אמר "ימלוך ה'" ע"ש.

ובספר מגדים חדשים על מס' שבת (עמ' שנה) הקשה ע"ז מהמבואר בגמ' שבת (קמו, א) דכשעמדו על הר סיני אז פסקה זוהמתן, וכן מ"ש אל תקרי חרות אלא חרות שהיו חורין ממלאך המות קאי אקבלת התורה, ולא בקי"ס והשאיר בצ"ע.

ואוי"ל ליישב התמיהה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"א (עמ' 58 בהע' 20 ובשוה"ג שם) דבקרי"ס לא היה צריך לחשוש ל"קול באשה ערוה" בשירת מרים והנשים, משום ש"ראתה (אפילו) שפחה על הים מה שלא

ראו נביאים, הרי באותה שעה אין שום חשש וכו'. ואינו דומה למשארז"ל בסוכה (נב, א) "ומה לע"ל שעוסקין בהספד ואין יצה"ר שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד כו'", כי בקרי"ס הייתה יתירה מזה (כפרש"י) זה א-לי היו מראין אותו באצבע"

ועפ"ז אפ"ל דכ"ה גם בנדו"ד, ד"באותה שעה" אפשר לומר שפסקה זוהמתם והיו בני חורין וכו' ולכן יכלו לומר "ה' ימלוך" ללא כל חשש, אלא שהיות שזה לא היה כלל מצד עבודתם של ישראל, אלא לגמרי מצד הגילוי מלמע' לכן לאחר שנפסק הגילוי לא נשארו באותו מעמד ומצד של חירות מיצה"ר וממלאך המות, שלזה זכו דוקא במ"ת לאחר כל ההכנות למ"ת גם מצד בני" וכו', ואז נקנה בהם השינוי הזה שפסקה זוהמתן שלולא חטא העגל הי' נמשך גם לאחר מ"ת.

ולכן הגמ' בשבת (הנ"ל) מדברת על מ"ת כי זהו הזמן שחל בבני" שינוי אמיתי ולא רק לפי שעה אבל באמת גם בקרי"ס באותה שעה היו במעמד ומצב נעלה ביותר (יותר נעלה מהזמן דלע"ל! וכנ"ל מהשיחה) שאפשר להחשיבו כפסקה זוהמתן ובני חורין וכו' לענין זה שאין לחשוש באותה שעה ל"שמא ימות" אלא שמצד קרי"ס הרי לאחר זה שוב הי' חוזר החשש דשמא ימות משא"כ לאחר מ"ת היה נמשך גם לאחר"ז הענין דחירות ממלאך המות כפשוטו לולא שחטאו בעגל וגם לאחר שחטאו עדיין נשאר רושם מזה שפסקה זוהמתן וכמבואר בכ"מ וק"ל.



רוב בניו וקניניו על העץ תלות*

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בס' תולדות וחידושי רבי מנחם כ"ץ פרוסטיץ (עמ' קצח) הקשה אאזמו"ר זצ"ל בזמר לפורים "רוב בניו וקניניו על העץ תלות", לכאורה קשה מה הפירוש, 'וקניניו על העץ תלות', הרי רכושו וקניניו (של המן) לא נתלו על העץ? וכתב לתרץ: "וי"ל ע"פ הכתוב במגילת אסתר (ה, יא) ויספר להם המן את כבוד עשרו וגו', ואח"כ אמר וכל זה

(* לכבוד יום ההילולא של אאזמו"ר הגה"ק רבי מנחם כ"ץ פרוסטיץ זצוק"ל אב"ד ור"מ צעהלים, מגדולי תלמידי החתם סופר זי"ע, נסתלק טז אדר תרנ"א. ת.נ.צ.ב.ה.)

איננו שוה לי (שם יג), ודרשו חז"ל (מגילה טו, ב) מלמד שכל גנזיו של אותו רשע חקוקין על לבו, ובשעה שרואה את מרדכי יושב בשער המלך, אמר כל זה איננו שוה לי, דהיינו שגנזיו וקניניו היו במחשבתו תמיד, ובודאי גם כאשר בא אל המשתה אשר עשתה אסתר היו רכושו וקניניו חקוקים על לבו כמנהגו, וכאשר אמר חרבונה גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי אשר דבר טוב על המלך וגו' ויאמר המלך תלוהו עליו (שם ז, ט), ומיד ויתלו את המן על העץ (שם י), הרי תלו אותו כאשר כל גנזיו חקוקים על לבו, והיינו 'רוב בניו וקניניו על העץ תלית' עכ"ל, מובא גם בשפתי חכמים על מס' מגילה (טו, א)

ויש להוסיף בזה עפ"י מה שכתוב במדרש לקח טוב: "מלמד שהיו כל שמות אוצרותיו חקוקים בחגורתו, והיה מסתכל בהם ואמר כל זה איננו שוה לי". - ולפי"ז יומתק יותר, דכאשר תלו את המן על העץ תלו אותו עם חגורתו שהיו חקוקים בו, כל שמות אוצרותיו, וזה כוננת הזמר, 'רוב בניו וקניניו על העץ תלית' כי תלו אותו עם חגורתו כאשר כל שמות אוצרותיו וקניניו היו חקוקים בו, וא"ש



דברי יחזקאל הנביא בתור "חכמה"

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

ידוע מאמר חז"ל (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו, יל"ש תהלים רמז תשב): "שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו, אמרה להם חטאים תרדוף רעה (משלי יג, כא). שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו, אמרה להם הנפש החוטאת היא תמות (יחזקאל יח, ד). שאלו לתורה וכו', שאלו לקוב"ה וכו'".

אמנם בס' ווי העמודים, לבן השל"ה, פכ"א, מהפך הגירסא, ולפי גירסתו הפסוק "חטאים תרדוף רעה" הוא המענה של ה"נבואה", ואילו "הנפש החוטאת היא תמות" הוא המענה של ה"חכמה" - שלא לפי הגירסא שלפננו, ש"חטאים תרדוף רעה" נאמר על ידי ה"חכמה", ואילו "הנפש החוטאת היא תמות" נאמר על ידי ה"נבואה".

וברשימות חוב' קסד הקשה על גירסא זו: "צע"ג חילוף הגירסאות דחכמה ונבואה - דמשלי שייך לחכמה ויחזקאל שייך לנבואה, ולא להיפך, כמוכח". וכן בלקו"ש ח"ד עמ' 1358 ובאג"ק ח"ה עמ' ג כתב: "בווי העמודים לבן השל"ה פרק כא מביא גירסא והיא תמוה, על

שאלו לחכמה את הכתוב ביחזקאל הנביא ועל שאלו לנבואה מביא הכתוב דמשלי שהוא כמובן שייך לחכמה, משא"כ בירושלמי שמביא הכתובים להיפך שנראה יותר".

והיינו, שהפסוק "חטאים תרדוף רעה" נאמר בספר משלי, שהוא מספרי הכתובים - ולא מספרי הנביאים, ונתחבר על ידי שלמה המלך, שעיקר ענינו הוא בחכמה, "החכם מכל אדם" - ולכן מסתבר לומר שהוא נאמר כמענה של ה"חכמה" ולא של ה"נבואה";

ואילו הפסוק "הנפש החוטאת היא תמות" נאמר בס' יחזקאל, א' מס' הנביאים ששייך ליחזקאל הנביא, וא"כ פשוט שהוא בא בתור מענה של ה"נבואה" ולא של ה"חכמה".

אמנם למעשה, הרי דוקא גירסא זו - כמו בס' ווי העמודים - נתקבלה בס' חסידות, וכן הוא בלקו"ת דרושי ש"ש סז, ד. ובעוד דרושים. ונתבאר בארוכה הדיוק שבגירסא זו בסה"מ מלוקט ח"ה עמ' יז ואילך.

ולכאור' צ"ע, וכקושיית רבינו:

איך אפשר להפך היוצרות, ולייחס הפסוק "חטאים תרדוף רעה" שנאמר בס' משלי - חכמת שלמה - ל"נבואה", ואילו את הפסוק "הנפש החוטאת היא תמות" שנאמר בס' יחזקאל - יחזקאל הנביא - ל"חכמה"?!

ב. והנה נקודת הביאור היא לכאור' בפשטות, שאף שבכללות משלי שייך לחכמה ויחזקאל לנבואה, הרי כמובן שביחזקאל יש גם את ענין החכמה, מלבד היותו נביא, ולאידך מובן שס' משלי - עם היותו חכמה - הרי נכתב ברוח הקודש ולכן נכלל בכתבי הקודש, ושייך להגדירו כנבואה. וראה בארוכה במורה נבוכים ח"ב פמ"ה, על זה ששלמה כתב דבריו ברוח"ק, ומסיים: "וגם אלה כולם נקראים נביאים על דרך ההכללה". וראה גם סוטה מח, ב: "מאן נביאים הראשונים? אמר רב הונא: זה שמואל ודוד ושלמה".

אמנם כד דייקת שפיר י"ל יתירה מזו, שהפסוק "הנפש החוטאת היא תמות" שנאמר ע"י יחזקאל הנביא, הנה לא זו בלבד שאפשר להגדירו כחכמה, אלא שמוכרח לומר שעיקר ענינו הוא חכמה - ולא נבואה. ולכן א"ש שהוא המענה של ה"חכמה" דוקא, ולא של ה"נבואה" (לגירסא זו).

והביאור בזה:

הנה בשיחות יט"כ והתוועדויות שלאח"ז תשכ"ח י"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק' לג' תמוז תשס"ד מביא רבינו דברי הגמ' בסוף מכות: "ארבע גזירות גזר משה רבינו על ישראל, באו ארבעה נביאים וביטלום. . משה אמר פוקד עון אבות על בנים, בא יחזקאל וביטלה שנאמר הנפש החוטאת היא תמות".

ומקשה רבינו, איך בכח הנביאים לבטל גזירה של משה? הרי ביטול גזירה הוא ענין השייך לבית דין - ומה שייך זה לנביא שאינו רשאי לחדש דבר?

ומתרץ (בנוגע לנדו"ד), שאכן הנביאים ביטלו את הגזירה בכח חכמתם, בכח היותם בית דין וכו'. ומה שמדגישה הגמ' את ענין הנבואה - "באו ארבעה נביאים וביטלום" - הוא מצד שביטול הגזירה מבוסס על דבר מסויים שנודע להם בכח נבואתם.

ובלשון השיחה שם: "איתא בגמ' בפירוש הכתוב שנאמר ביחזקאל "והתוית תו", "תיו. . תמה זכות אבות".

וכיון שיחזקאל היה נביא, וידע ש"תמה זכות אבות", לכן בא וביטל גזירת משה להיות "פוקד עון אבות על בנים", ואמר "הנפש החוטאת היא תמות בן לא ישא בעון האב גו" - דכיון שנחסר הקישור בין האבות לבנים בנוגע לענין הזכות, "מדה טובה" ש"מרובה" מהמדה ההפכית, אין מקום שיהיה קישור ביניהם בנוגע לענין העונש. ולכן, גם כאשר "אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם", היינו, שהחטא של הבנים קשור ובא בהמשך לחטא האבות - הנה לאחרי ש"תמה זכות אבות", שזכות האבות אינה עומדת לבנים, אין להעניש את הבנים כדי שיזכו האבות". עכ"ל השיחה.

ונמצא מזה, שהפסוק "הנפש החוטאת היא תמות" - אמר יחזקאל בתור חכמה דוקא:

כיון שנודע לו ע"י הנבואה ש"תמה זכות אבות" - לכן מזה הסיק, ע"י חכמתו, שאין מקום עוד לגזירה של "פוקד עון אבות על בנים", ולכן "הנפש החוטאת היא תמות" דוקא, ולא שהבן ימות בשביל האב.

כלומר, שאמנם הבסיס לדבר זה הוא מה שנודע ליחזקאל ע"י כח הנבואה, אבל זה רק הבסיס לענין, שנודע לו שתמה זכות אבות - ועצם ה"ניתוח" ההגיוני, שכיון ובטלה זכות אבות לענין הזכות לכן אין

מקום לחבר בין האבות והבנים לענין החובה, הרי מסקנה זו עשה יחזקאל בכח חכמתו, ופסק דין זה נאמר על ידו דוקא בתור חכם היושב בבית דין, שהוא דוקא ביכולתו לבטל גזירות וכו' [וה"נבואה" כאן היא רק בתור סיוע צדדי].

ג. ולפ"ז, יש להוסיף ולבאר עוד:

כמבואר בחסידות (שם), הנה חכמה היא מדריגה יותר נחותה מנבואה. והיינו, שהסדר הוא מן הקל אל הכבד, בתחילה המענה שע"י חכמה שהיא במדריגה נחותה יותר ושייכת יותר לגדרי העולם, ורק אח"כ המענה ע"י נבואה שלמעלה מגדרי העולם.

ולכן מתאים היטב שהפסוק ביחזקאל שייך ל"חכמה" שלמטה יותר, ואילו הפסוק במשלי שייך ל"נבואה" שלמעלה יותר:

הפסוק ביחזקאל מדגיש מצב של שפלות וירידה, דור של חורבן ביהמ"ק, שלכן "תמה זכות אבות" - ועל בסיס זה קובע יחזקאל ש"הנפש החוטאת היא תמות". וא"כ, זה מדגיש את ענין ה"חכמה" שלפי גדרי העולם, ואין מתחשבים בה"זכות אבות" שלמעלה מהעולם, אלא דוקא לפי גדרי העולם המצומצמים;

אולם הפסוק במשלי נאמר ע"י שלמה המלך, במצב נעלה ביותר של גילוי אלקות בביהמ"ק וע"י הנביאים וכו', באופן שלמעלה מהעולם וכמבואר בחסידות בארוכה - וא"כ זה מדגיש את ענין ה"נבואה" שלמעלה מגדרי העולם, שלכן הכפרה היא באופן נעלה יותר וכו'.



יחודו של פסוק בפרק ק"ה

**הרב שמואל הלוי הבר
מח"ס אפריון לרבי שמעון**

(קה, א.) "הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו"

הנה פסוק זה נכתב שלשה פעמים, א. בישעיהו (יב, ד.); ב. בתהלים (קה, א.); ג. בדבה"י (א' טז, ח), וסדר אמירתו הינו מלמטה למעלה, היינו שהנאמר בדבה"י היה פעם ראשונה שאמר ושרו פסוק זה.

לאחר שהעלו הארון מבית עובד אדום הגיתי לתוך האהל בעיר דוד כמסופר בארוכה בדברי הימים (שם) ומפורש שם (ז-ח) ביום ההוא אז

נתן דוד בראש להדות לה' ביד אסף ואחיו הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילתיו.

ואח"כ נאמר זה בתהלים, (יחד עם עוד חמשה עשר פסוקים - בשינויים קלים) ואחר כך אמרו ישעיהו הנביא.

והנה מהפסוקים בדבחה"י שם משמע דתיקן דוד שיאמרו מזמור זה לפני הארון בכל יום כדכתיב (שם לו) ויעזב שם לפני ארון ברית ה' לאסף ולאחיו לשרת לפני הארון תמיד (בשיר -רש"י) לדבר יום ביומו. (ערב ובקר -רש"י).

ובספר סדר עולם רבה (סימן יד) מפורש כן וז"ל: "ויהי דוד וזקני ישראל (דברי הימים א' טו, כה) ויביאו את ארון האלהים . . . ויכל דויד מהעלות . . . ויתן לפני ארון . . . ביום ההוא וגו'. בשחר היו אומרים הודו לה' קראו בשמו (שם טז, ח) עד אל תיגעו במשיחי (שם כב) ובערב היו אומרים שירו לה' וגו' (שם כג) . . . וכך היו אומרים כל ארבעים ושלוש שנה בציון עד שהביאו שלמה לבית העולמים".

וכן הביאו משמו הראשונים כדלהלן.

ומטעם זה תקנו הראשונים להנהיג לומר מזמור זה בכל יום בשחר ולאמרו כמו שהוא כתוב בדברי הימים ולא כמו שהוא בתהלים כמפורש בספר האשכול פסוקי דזמרה (ה, ב) וז"ל: "ונהגו לפתוח אחר מדרש רבי ישמעאל בהודו לה' קראו בשמו. ולי הכותב נראה [ד]מפני זה הטעם פותחין בהודו לפי שכל אותן שנים שהיה הארון ביריעה תקן דוד שיהיו אומרים לפניו זה המזמור כמו שנכתב בספר יוחסין, ומפורש בסדר עולם כי בתמיד של שחר היו אומרים מהודו עד ובנביאי אל תרעו, ובתמיד של בין הערבים היו אומרים משירו לה' כל הארץ עד והלל לה'. ומפני שהזכרנו סדר הקרבנות אנו אומרים זה המזמור" וכן כ' הכל בו (סימן ד) בשמו.

וכן מפורש בטור אורח חיים (סימן נא) וכ"כ הבית יוסף אורח חיים (סימן נ) בשם 'ארחות חיים' הלכות ברכות (סימן יח-כ). וכ"כ בשו"ע אדמו"ר (סימן נא ס"א) "ויש מקומות שנוהגין להוסיף הודו לה' קראו בשמו כאשר הוא כתוב בספר דברי הימים לפי שדוד קבעו לאמרה בכל יום לפני הארון".

והנה בספר המנהגים איתא דמגביה הש"ץ קולו באמירת הודו . . . עלילותיו, היינו שפסוק זה צריך הש"ץ לומר בקול, ורשום על זה מרשימות כ"ק אד"ש, אך לא מבואר הטעם.

ונראה דמקורו בדברי הרוקח בפירושו על הסידור שכ' "הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו מה שחזן אומר תחלה הפסוק ואח"כ הקהל, מפני שנמצאו סמך בדברי הימים, ביום ההוא אז נתן דוד בראש להודות לה' ביד אסף ואחיו הודו לה', מלמד שאמר לאסף להודות בראש להתחיל תחלה ואח"כ הצבור".

ומהזהר פרשת ויקהל (קצו, א) נראה ששירה זו מקורה מימות עולם והיא שירת השמש בכל יום כדאיתא התם: "בשעתא דנטיל שמשא בגלגלוי פתח קל נעימותא ואמר שירתא ומאי שירתא קאמרי (שם קה) הודו לה' קראו בשמו וגו', (שם) שירו לו זמרו לו וגו', וישראל משבחן לקודשא בריך הוא ביממא עם שמשא, הדא הוא דכתיב ייראוך עם שמש . . א"ר אלעזר אלמלא דבני עלמא אטימין לבא וסטימין עיינין לא יכלין למיקם מקל נעימותא דגלגלא דשמשא כד נטיל (ונפיק) ומשבח קמי קודשא בריך הוא".

ועפ"ז יומתק הא דאיתא בגמרא עבודה זרה (כד, ב) דשירה זו אמרו הפרות עוד בימי שמואל כשהחזירו הפלשתים את הארון על הפרות כמסופר בארוכה בשמואל (א. ו, יב) וכתיב שם וישרנה הפרות בדרך, ואמרו חז"ל בעבודה זרה (שם) "מאי וישרנה? א"ר יוחנן משום ר"מ: שאמרו שירה; ורב זוטרא בר טוביה אמר רב: שישרו פניהם כנגד ארון ואמרו שירה.

ומאי שירה אמרו? א"ר יוחנן משום ר"מ: (שמות טו) אז ישיר משה ובני ישראל. ור' יוחנן דידיה אמר: (ישעיהו יב) ואמרתם ביום ההוא הודו לה' קראו בשמו וגו'".

ולכאורה מנא לי' לפרות שיר זה שמקורו על ידי דוד לאחר זמן, ועפ"י דברי הזהר יומתק דזה שירת השמש בכל יום ויתכן דשומעים הבעלי חיים שירת השמש.

ונראה דבכל זאת יחודו של פסוק זה וגולת כותרתו הוא בעיקר בזה שיאמרוהו בימי גאולה העתידה כמפורש בישעיה (יב, ד) ואמרתם ביום ההוא הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו.

והטעם דיחודו ביום הגאולה דוקא, נראה דהוא משום דכתוב בו קראו בשמו.

דהנה שמו הכוונה לשמו המיוחד והמפורש והוא שם הוי"ה, ולקרוא ממש בשם הוי"ה זה יהיה דווקא לעתיד לבוא, כדאיתא בפסחים (נ, א):

"והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, (זכריה יד, ט) אטו האינדנא לאו אחד הוא? - אמר רבי אחא בר חנינא: לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הזה, על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב, ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת. לעולם הבא - כולו הטוב והמטיב.

ושמו אחד, מאי אחד, אטו האינדנא לאו שמו אחד הוא? - אמר רב נחמן בר יצחק: לא כעולם הזה העולם הבא; העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד נקרא ביו"ד ה"י, ונכתב ביו"ד ה"י. סבר רבא למדרשה בפירקא. אמר ליה ההוא סבא: לעולם כתיב.

רבי אבינא רמי: כתיב, (שמות ג) זה שמי לעלם, וזה זכרי לדר דר. אמר הקדוש ברוך הוא: לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"א, ונקרא אני באל"ף דל"ת".

ומלבד טעמים נעלמים ונעלים נראה לומר גם בפשטות דהרי אמרו חז"ל (מדרש תנחומא ס"פ תצא) עה"פ (שמות יז, טז) כי יד על כס י-ה, אין הכסא שלם ואין השם שלם עד שימחה זרעו של עמלק (וכן הביא רש"י עה"פ), היינו שאין שם הוי"ה שלם בזמן הגלות ולכן אף שכתוב שם הוי"ה אין לקראו בשם זה, עד לגאולה העתידה שימחה זרעו של עמלק ויהיה השם שלם ואזי כשם שהוא נכתב כן הוא נקרא.

ולכן נאמר ואמרתם ביום ההוא הודו להוי"ה קראו בשמו, היינו שאזי דווקא יקראו בשמו ממש.

רמזים למנהג חב"ד

הנה מנהג חב"ד לאמר המזמור המתאים למספר שנות האדם מקורו מקבלה שיש בידנו מהבעש"ט כמובא בקובץ מכתבים שבסוף ספר תהלים והוא ממכתב כ"ק אדמו"ר הריי"ץ ט' טבת תש"ט להרב מיכאל דבורקין.

וכן יש מאמר קצר מאדה"ז ד"ה 'דוד מלך ישראל', נדפס במאמרי אדה"ז הקצרים (עמ' שמא) ושם מסיים "לכן צריך כל אחד לאמור הקפיטל שהוא עומד בשנה זו ולהלל בתהלות". ועיין בשיחת כ"ק אדמו"ר ש"פ וישב תשכ"א מבאר המאמר הקצר. והנה לא ברור במכתב אם זוהי תקנת הבעש"ט או שהיה זה מנהג עתיק שהבעש"ט מסר או גילה.

ונראה לומר שזה מנהג עתיק ומקורו עוד בימי האבות בימי יעקב אבינו. דהנה ידוע שיעקב היה אומר פרקי תהלים כמבואר במדרש בראשית רבה (פרשה סח) עה"פ ו'ישכב במקום ההוא', "רבי יהודה ור' נחמיה, ר' יהודה אמר כאן שכב אבל כל י"ד שנה שהיה טמון בבית עבר לא שכב, ור' נחמיה אמר כאן שכב אבל כל כ' שנה שעמד בביתו של לבן לא שכב.

ומה היה אומר, ר' יהושע בן לוי אמר ט"ו שיר המעלות שבספר תהלים, מאי טעמיה (תהלים קכד) שיר המעלות לדוד לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל, ישראל סבא, ר' שמואל בר נחמן אמר כל ספר תהלים היה אומר מה טעם (שם כב) ואתה קדוש יושב תהלות ישראל, ישראל סבא".

אך מצאתי מציאה נפלאה בספר מגלה עמוקות - שהיה כמאה שנה לפני הבעש"ט - ומשם נראה שיעקב אבינו גם נהג לאמר הפרק לפי מנין שנותיו, והוא בספרו על פרשת ויצא (עמ' פב).

ושם כ' דעפ"י המדרש בראשית רבה (ריש פרשה ט) הנה מזמור צמאה לך נפשי וגו' (סג) בתהלים אמרו יעקב אבינו כשנתברך מהקב"ה לאחר מחזה הסולם, ומבאר שם דלכן מתחיל המזמור בשמות אלקים אלי כי התפלל נגד עשיו וישמעאל (ו"צמאה" בגי' "סולם") ולכן מזמור זה הוא סג כי יעקב אבינו היה אז בן סג שנה. (כמ"ש בסדר הדורות ומובא בפירש"י עה"ת סוף פרשת תולדות). עיי"ש בארוכה, וזה רמז נפלא.

ומוצאים כמו כן רמזים בפרקים עצמם כמו מזמור עא שכתוב בו "וגם עד זקנה ושיבה אלקים אל תעזבני", והרי מזמור זה מתחיל לאמר מי שהגיע לגיל שבעים וכבר אמרה המשנה (אבות פ"ה מכ"א) בן שבעים לשיבה.

ויש שיחה נפלאה מכ"ק אדמו"ר נדפס בלקוטי שיחות ח"י (עמ' 75) ושם נראה דכן נהג דוד המלך עצמו שאמר מזמור ע"ב בשנת הסתלקותו שחי שבעים שנה, ומבאר שם דלגבי דוד המלך אשרי ולמה רגשו חדא פרשתא היא ולכן מזמור עב היה כמזמור עא שאומרים כשמגיעים לגיל השבעים, עיי"ש בארוכה. וכן מבואר שם בהערה רמז במה שכ' הרחב פיך בפרק פא האומרו מי שמגיע לגיל שמונים. עיי"ש.

ושמעתי מידידי הרב מיכאל שי' זעליגסאן הערה נפלאה דהרי ידוע שהרמב"ם כ' פסוק מתהלים בריש כל ספר מי"ד ספרי משנה תורה,

והנה רובם ממזמור קיט, אך הפסוק שמביא בריש הספר משנה תורה הוא משך חסדך לידעיך וצדקתך לישרי לב, והוא מתהלים מזמור לו.

ועפ"י מה שכ' בספר הדורות דיש האומרים שהרמב"ם התחיל את חיבורו בהיותו בשנת השלשים ושש, הרי יומתק ביותר שאמר אז מזמור ל"ו.



לשון התורה

הרב יוסף דב קרינסקי

תושב השכונה

בשנים הראשונים, ב770 בזאל הקטן למעלה, בצד השמאל בין הארון קודש והדלת, הי' ארון ספרים מהרצפה עד התקרה מלא ספרים, ש"ס, שולחן ערוך, מדרשים, וכו'.

מפעם לפעם הרבי הי' יוצא מהמשרד (מחנה ישראל) לעיין באיזה מראה מקום ושב להמשרד שלו.

פעם למדתי עם החבר שלי ר' יצחק פלאהר ע"ה, בפרשת תרומה פרק כה פסוק כב, והי' קשה לנו הרש"י ד"ה "ואת כל אשר אצוה אותך". שהרי בחומש כתוב תיבת את כל בלי ווא"ו, וברש"י כתוב ואת עם ווא"ו?

פתאום נכנס הרבי לעיין באיזה מראה מקום ושאלנו אותו שאלה זו. הרבי לקח גמרא שבת נה, ב. והראה לנו את התוספות ד"ה 'מעבירם כתיב' ואמר לנו לראות את הגליון הש"ס מהגרע"א שהביא הרבה פעמים שיש גרסאות שונות בתנ"ך וגם את הרש"י הזה הביא שם.

ובכל שנה כשלומדים חת"ת מיום ב' דתרומה הענין חוזר ונעור במחשבותי*.



(* ראה לקו"ש חכ"ט עמ' 51 הערה 17. המערכת.)

פענוח ר"ת – ספר שה"פ

הרב בנימין זאב לנדא

ברוקלין, נ.י.

בר"ה וכל העם תרס"ה בתחלתו מציין לספר "שה"פ על פסוק אחת דבר אלקים. ופוענח הר"ת בספר 'שיעורים בחסידות' - שולחן הפנים. ופלאה הוא, איך פותחים ר"ת בלי בדיקה ובידור. מי שמע כזאת (ספר בשם זה על תהלים) מי ראה כאלה (הנזכר ספר זה בכל ספרי רבה"ק)? ונלע"ד שצ"ל - שער הפסוקים, והכוונה לספר הליקוטים להאריז"ל עה"פ, עיין שם. (בשער הפסוקים אין פירוש על פסוק זה).



כמה הערות ותיקונים בספר 'קיצור תולדות חב"ד'

הת' לוי יצחק לייך

תלמיד בתו"ת מאנטרעאל

א. בענין הליכת ר' ברוך ורבנית רבקה להבעש"ט לקבל ברכה שיולד להם זרעא של קיימא: בספר 'קיצור תולדות חב"ד' שי"ל ע"י הריי"צ קמינצקי עמ' 14 מביא שעברו עשרה חדשים מיום נישואיהם של ר' ברוך והרבנית רבקה והם עדיין לא נפקדו, החליטו בני הזוג לנסוע להבעש"ט.

ומביא מראי מקום לזה: שיחות תש"ג עמ' 163; 153, שיחות תש"ד עמ' 162, שיחות תש"ה עמ' 127. ולהעיר שבסה"ש תש"ג שם (עמ' 153) כשמדבר אודות זה שלא נפקדו ר' ברוך והרבנית רבקה עשר חדשים אחר החתונה כ' שר' ברוך הלך אז עם חבריו בהסכמת אשתו להבעש"ט במנ"א תק"ד (ולא הלך אז עם זוגתו). וגם בסה"ש תש"ד שם (עמ' 162) מדבר אודות נסיעת ר' ברוך לבד לאחר כמה חדשים שלא נפקדו רק בסה"ש תש"ה שם (עמ' 127) מדבר אודות נסיעת ר' ברוך עם הרבנית רבקה באלול, כשעבר שנה אחר החתונה והם עדיין לא נפקדו. וממשיך שם בעמ' 14 וז"ל: "לפני שר' ברוך והרבנית רבקה עזבו את מעזיבוז' הם נכנסו אל הבעש"ט לקבל ברכת הפרידה, הרבנית רבקה שהיתה במצב של התעוררות גדולה אמרה לבעש"ט: שהשי"ת ימלא את ברכתו הקדושה של הבעש"ט בכך זכר חי וקיים, היא תקדיש אותו לתורה ועבודה בדרכו של הבעש"ט, היא נדרה את אותו נדר שנדרה חנה (אמו של שמואל). הבעש"ט ברכם, והם נסעו שמחים וטובי לב".

ואינו כותב מראי מקום לדבריו הנה, א. המראי מקום למה שכ' (חוץ ממ"ש אודות הנדר) צ"ל סה"ש תש"ה עמ' 128. ב. המראי מקום אודת הנדר שנדרה הרבנית רבקה צ"ל סה"ש תש"ה שיחת פורים עמ' 72. ג. על זה שכתב שתי הענינים של הקדשת בנה לתורה ועבודה בדרכו של הבעש"ט ושל נדרה ביחד תמוה שהלא הם שני דברים נפרדים. שזה שאמר הריי"ץ שהרבנית רבקה נדרה כמו חנה משמע ממש. שלא רק שתקדיש אותו לתורה ועבודה בדרכו של הבעש"ט אלא כמו חנה שהיא נדרה ליתן את בנה. כך הרבנית רבקה רצתה ליתן את בנה להבעש"ט. וצריך להוסיף כמ"ש שם בהשיחה סה"ש תש"ה עמ' 72. שאחר שהבעש"ט אמר לר' ברוך ולרבנית רבקה להעלים מהילד אודותיו אמרה הרבנית רבקה שהיא נדרה נדר כמו חנה. והאם הבעש"ט רוצה להתיר את נדרה.

ב. בענין האפשערעניש של אדה"ז ע"י הבעש"ט: בספר הנ"ל עמ' 16, מביא שם שכשאביו של אדה"ז ר' ברוך בא לבעש"ט לר"ה תק"ז. הנה לכאור' ע"פ שיחת ח"י אלול תש"ה עמ' 130 צ"ל תק"ח וצריך תיקון. וממשיך שם ומספר אודות האפשערעניש של אדה"ז ע"י הבעש"ט בח"י אלול תק"ח ואח"כ מספר אודות אדה"ז כשהי' בן חמש שנים שחש ששערי תורה פתוחים לפניו ואינו מביא מראי מקום על מ"ש אודות ה"אפשערעניש". אלא הוא מביא מראי מקום למה שכ' אודות אדה"ז כשהוא הי' בן חמש שנה סה"ש ת"ש עמ' 127 ושם מדבר בענין אחר שכשהי' אדה"ז בן חמש שנה ידע הענין של "ונשמות אני עשיתי" אודות השתי נפשות הנה"א והנה"ב ומדבר שם על הבנתו בענין הנה"א והנה"ב ואיך שאחר זמן הבין שיש גם נה"ש ע"י שם וצריך תיקון א. המראי מקום אודות ה"אפשערעניש" צ"ל סה"ש תש"ה עמ' 130-131 ב. המראי מקום אודות אדה"ז כשהי' בן חמש שנה שחש ששערי תורה פתוחים לפניו צ"ל סה"ש תש"ה עמ' 131 (סעי' יט)

ג. בענין בירור השם של הרבנית חי' שרה בת אדמו"ר האמצעי ושם בתה הרבנית גיטל: בספר הנ"ל דור שני עמ' 111 מביא שבת אדמו"ר האמצעי שנקראה שרה אחרי אחותה שנפטרה בצעירותה, שמה הי' חיה שרה ובתה שהתחתנה עם הרז"ו לעמפערט שמה הי' צבי' גיטל. וצריך תיקון דבאגרות קודש ממורנו הרשב"ב נ"ע ח"א עמ' שמז בההערות מביא שם מכתב ממרת גיטל בת חי' שרה (בת אדמו"ר האמצעי) והיא חותמת בסוף המכתב ברכה צבי' גיטל בת חנה חי' שרה.

ד. בענין מה שמובא ב"היום יום" אודות הצדיק הגאון ר' אברהם סענדער: בספר הנ"ל דור רביעי עמ' 179 אחר שכ' אודות הצדיק אברהם סענדער מביא שב"היום יום" מובא שהוא הי' הבן השלישי (של אדמו"ר מהר"ש) ולכאורה זה שהרבי כ' ב"היום יום" את השם של אברהם סענדער אחר הרז"א והרש"ב אפשר הי' להרבי איזה כוונה כמוסה בזה אבל בטח הרבי לא כיון שאברהם סענדער הי' הבן השלישי של אדמו"ר מהר"ש שהרי בסה"ש קיץ ת"ש עמ' 99 כתב שאברהם סענדער נפטר כשהי' בן שמונה שנים עוד בחיי הצ"צ שמוכן מזה שהוא הי' הבכור וכמו שהרבי בעצמו מביא סיפור הדברים משיחה זו בספרו ס' התולדות אדמו"ר מהר"ש (תש"ז).

ועוד שכ' ב"היום יום" בדור א' אחיו של אדה"ז א. הרה"ג הרה"ח ר' יהודה ליב ב. הרה"ג ר' מרדכי ג. הרה"ג הר' משה ולפי לקו"ד עמ' 158 (סה"ש תש"ב עמ' 150) שר' מרדכי הי' שנה יותר צעיר מאדה"ז ולפי סה"מ תש"ט עמ' 87 ברשימה תרנ"ו שכשאדה"ז הי' בן שבע שנים הי' הר' יהודה ליב בן שלש שנים עי' שם בארוכה ואולי הי' להרבי איזה כוונה כמוסה בזה שכ' ר' מרדכי אחר הר' יהודה ליב ואולי אפשר לומר שהרבי לא בא בה"יום יום" להגיד סדר שנולדו וצע"ק.



טעות בשולשלת היחס שהובאה בסה"ש

הנ"ל

בסה"ש תש"ב שיחת יו"ד כסלו עמ' 18 כ': "הרה"ח ר' אהרן סיפר אז להוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק (הרש"ב נ"ע): האבא של ר' אהרן סיפר שר' ברוך ר' משה'ס הי' תלמיד של הבעש"ט. . . הסבא של אדה"ז מצד אביו הי' הגאון ר' משה. . . בנו ר' שניאור זלמן הי' גאון שלא פסק פומי' מגירסא הוא הי' החתן של ר' אברהם ששידך את בתו רבקה לו לאשה והיתה למדנית ולמדה יחד עם הרבנית גיסתה רחל. וכאשר נסע ר' משה מפראג העתיקו בני הגאון ר' משה, וחתנו הגאון ר' קדיש לעיר וויטעבסק אשר היתה עיר הגבול בין פולין לרוסיא - נקראת מאסקוויטן.

בעת ההיא נתפרסם הצדיק נסתר מורנו ר"י בעש"ט. והגאון ר' שניאור זלמן נסתלק ונשארו בנו הגאון ר' ברוך ובתו הרבנית רבקה בעיר ליאזנא היתום הצדיק ר' ברוך נעשה תלמידו של הבעש"ט ואחותו הרבנית רבקה היתה למדנית גדולה וע"פ הוראת הבעש"ט

נשאה הגאון הצדיק ר' יוסף יצחק כשהייתי ילד מספר הזקן ר' ברוך...
ע"כ.

ונראה דצריך תיקון א. ר' שניאור זלמן (בן ר' משה) לא הי' החתן של ר' אברהם אלא כידוע ומפורסם הוא הי' חתן ר' ברוך בטלן ב. שם אשתו לא הי' רבקה אלא רחל (וגם לא ידוע לנו שהי' לה גיסה בשם רחל) ג. בני הגאון ר' משה לא העתיקו לעיר וויטעבסק אלא היו מהם שהעתיקו מגורם עם האבא שלהם לעיר מינסק ושתיים מהם העתיקו מגורם לעיר וויטעבסק ד. לא הי' לר' שניאור זלמן בת בשם רבקה. אלא בשם דבורה לאה (והיא נשאה הגאון ר' יוסף יצחק ע"פ הוראת הבעש"ט) ה. לא נשארו (ר' ברוך ואחותו דבורה לאה) בעיר ליאזנא אלא בעיר וויטעבסק.

ואפשר לומר שהקטע שכ' בהשיחה אודות זלמן "שהוא הי' חתן ר' אברהם ששידך את בתו רבקה לו לאשה (והיתה למדנית) ולמדה יחד עם הרבנית גיסתה רחל" מקומו בסוף השיחה כשמדבר אודות ר' ברוך, שכך הי' שהוא הי' חתן ר' אברהם ששידך את בתו רבקה לו לאשה, ורבקה למדה עם הרבנית גיסתה דבורה לאה (ושם רחל טעות הוא)

ולהעיר שעפ"ז מ"ש בתחלת השיחה "ר' ברוך ר' משה'ס" "והסבא של אדה"ז מצד אביו הי' ר' משה". ר' משה לא הי' אביו של ר' ברוך אלא סבו ובמילא ר' משה לא הי' סבא של אדה"ז אלא סבא רבה שלו.

ובסוף הקטע של השיחה: "כשהייתי ילד מספר הזקן ר' ברוך...
צ"ל הזקן ר' אהרן (ע"פ התחלת השיחה) (עי' כ"ז: בס' הזכרונות פרקים י', כ', פ' (צד), קיד, קל, קלא, בסה"ש תש"ג שיחת ח"י אלול עמ' 151, וסה"מ תש"ט עמ' 42.



אם נשים שוות לאנשים בקדושתן [גליון]

הרב פסח צבי שמערלינג

שליח כ"ק אדמו"ר - פאר ראקאווי, נ.י.

בגליון תתקח (עמ' 138), הקשה הרב ח.ר. על מ"ש באגרות משה דלענין קדושה שוות הנשים לאנשים, ממשנה בהוריות ועוד, דמוכח שקדושת האנשים יתירה על קדושת הנשים.

ובגליון תתקיב (עמ' 90) השיג עליו הרב א.ז.וו. דלהא ודאי - לענין עצם החפצא דקדושת ישראל - אין שום חילוק בין איש לאשה. ומ"ש הרמב"ם שהוא מקודש ממנה, כוונתו לענין קדושה ומעלה נוספת, אבל אין זה נוגע כלל לעצם קדושת ישראל - שבזה שוות הנשים לאנשים. והוסיף וכתב שם לתמוה על מה שהרב ח.ר. הביא מקורות לענין פחיתות האשה, דהרי פשיטא שלשונות כאלו אינם מתאימים כלל וכלל לדרכו של רבינו. והגם שנמצא כזה בספרי גדולי ישראל ראשונים ואחרונים, הרי לנו אין לנו אלא דרכו של רבינו, שגילה, שמצד עצמותן נשים שוות בקדושתן ובמעלתן וכו', ואדרבה.

בגליון תתקיב (עמ' 81) כבר השיב לו הרב ח.ר. בארוכה בטוב טעם ודעת להבהיר את הפשוט בלאו הכי שמעולם לא התכוון לענין עצם קדושת ישראל, שאכן פשוט הוא שבזה שוות הנשים לאנשים, אלא מלכתחילה הקשה על דברי האג"מ מהקדושה הנוספת שיש באנשים מחמת היותם מצווים ועומדים במצוות נוספות וכיו"ב.

ברצוני להתייחס עוד למ"ש הרב א.ז.וו. שם ש"פשיטא שהמקורות שהובאו לענין פחיתות האשה וכו' אינם מתאימים כלל וכלל לדרכו של רבינו, שגילה, שמצד עצמותן נשים שוות ממש בקדושתן ובמעלתן וכו' וכו', ואדרבה".

לידידי אין הצהרה זו פשוטה כלל וכלל (וכפי שכבר השיג עליו עליו בזה ג"כ הרב ח.ר. בגליון תתקיב שם - על מ"ש "דאחרי שנתגלה ע"פ פנימיות התורה, שוב נתחדש מבט שונה לגמרי גם בהלכה" - ממ"ש הפוסקים לענין ברכת שלא עשני אשה וברכת שעשני כרצונו). וצע"ג אם אכן כ"ק אדמו"ר זי"ע שינה בזה מהמקובל מדורות קודמים, וכדלקמן.

ראשית כל צריך להבהיר דבר שהי' צריך להיות מובן וגם פשוט לכאור"א, אבל בדורותינו אלו שהבלבול גובר אין זה פשוט. והוא, שכאשר מוצאים אנו בדברי גדולי ישראל ראשונים ואחרונים בענין פחיתות האשה, אין זה מצד התנשאות עצמית של האנשים על הנשים כמו אצל כל אומות העולם, שזו התנשאות ריקה מתוכן פנימי ושיסודה בגאווה וישות שהן מדות מגונות ביותר ח"ו, כי אם שאמרו מה שאמרו מפני שהאמת כן הוא ע"פ תורה, ומלכתחילה ראו את מעלת האנשים מצד הענין הפנימי והאמיתי שבזה (שיש להן יותר מצוות וכו'). אדם החי בזמננו ומושפע מהדיונים התמידיים ע"ד מעמד האשה מאד קשה

לו להבדיל בין א' לב', וקשה לו עוד יותר לקבל שיתכן דבר כזה באמת - בלי פניות אישיות.

מה שחידש כ"ק אדמו"ר הוא זה שהדגיש יותר את מעלתן של ישראל. אבל דבריו הק' מיוסדים על מה שנאמר במעלת הנשים בספרים קדומים, נגלה וקבלה וכו'. כ"ק אדמו"ר רק האריך בזה יותר והדגיש את זה יותר.

אך כל זה כשמדובר על מעלת הנשים בפ"ע. אבל בהשוואתן לאנשים, הרי ע"פ תורה מעמדן פחות יותר, ויש לזה אין ספור דוגמאות (כמה מהם הביא הרב ח.ר. בהערותיו כבר), וגישה זו לא שינה כ"ק אדמו"ר כלל. ולראי' שגם כ"ק אדמו"ר סבר כן (ולא כדברי הרב א.ז.וו. שדרכו של רבינו שונה בזה), אצטט ממ"ש בלקו"ש ח"א שיחה א' לפ' תרומה:

"עבודה מסודרת בכחות פנימיים ומקיפים ("תרומת המשכן") שעיקר ענינה לא יתכן אלא בגדול וכו', באיש שכחותיו הפנימיים הם בשלימות ובדרגא המתאימה לעבודה פנימית". ושם בהמשך השיחה מביא זה שרק אנשים חייבים בק"ש (ותפילה), וע"ז מעיר בהערה 34 שם: "ואף שהטעם ע"פ נגלה בזה לפי שהיא מ"ע שהזמן גרמא, הרי מזה עצמו מובן שכמו שהיא מוגבלת בזמן כו' כן היא מדודה ומוגבלת בכחות האדם, כבפנים".

ה"שינוי" הוא רק שכ"ק אדמו"ר הדגיש יותר את הצד השני, אבל אין להבין זאת כשינוי בעצם הענין. שהרי ע"פ תורתנו הק', ובמיוחד ע"פ הלכה, מעמד האשה פחות ממעמד האיש בהרבה ענינים, ואכמ"ל.



הקפות לנשים - "שני כתובים" זה"כתוב השלישי" [גליון]

הרב יוסף יצחק גרינברג

שליח כ"ק אדמו"ר, אגקארדעזש, אלאסקא

בגליון תצטט (עמ' 74) כתבתי בארוכה אודות ענין הקפות של שמח"ת לנשים, באם יכולים ליקח ס"ת בידם ולרקוד במקום מיוחד לנשים בלבד, שהיות ומעצם הדין אין בזה שום שאלה כלל כפס"ד ברור דהמחבר בהל' ס"ת סי' רפב ה"ט ועוד (עיי"ש בהע' בארוכה),

וגם מחמת המנהג, הנה כללות מנהג הנשים בזמן שאינן טהורות בנוגע לאמירת תפלות וברכות, להכנס לביהכנ"ס ולהביט בס"ת וכו' הרי היו בזה שינויי מנהגים במשך הדורות, מן הקצה אל הקצה, ולכן בה"משנה ראשונה" - ב"יחידות" עם הרב ריסקין - צידד כ"ק אדמו"ר להתיר במקום של פיקו"נ ברוחניות להציל נשים בדורינו מלהצטרף לרפורמים כו' שאז יעברו על הי"ג עיקרים ואיסורי דאורייתא וכו', אלא שלמסקנא בה"משנה אחרונה" - בהמכתב להרב ריסקין - אסר זאת כ"ק אדמו"ר מפני היוקר והתוקף של "מנהג ישראל" היות שהמנהג שנתפשט הוא שנשים אינן רוקדות עם הס"ת בשמח"ת וכו'. וכמובן שהן ה"משנה ראשונה" והן ה"משנה אחרונה" הם רק בבחינת "שתי כתובים" ו"הכתוב השלישי", כדי לבטאות את גדולתן ומעלתן של נשי ישראל, שנוגע מאד בדורנו כדי לקרבן לתומ"צ וכו' (וראה גם בגליון שלאח"ז מה שהאריך הרב ב.א. בכירור וליבון כל המקורות והשיטות בזה, עיי"ש בארוכה).

והנה אינה ה' לידי מכתב שנכתב (בערך) בחודש שבט תשל"ו ע"י א' השלוחים שהי' בידידות נפלאה עם הרב פ.ב. (שהי' מנהל ביה"ס שייסד הרב ריסקין בשעתו) ובו מוסר דו"ח לכ"ק אדמו"ר ממה שסיפר הרב ריסקין להרב פ.ב. את המדובר בעת היחידות שלו.

לקמן אצטט קטעים מהמכתב הנ"ל בתוספת ביאורים שלי בחצאי-ריבוע:

"[לערך] בתחילת חודש כסלו טילפן הרב פ.ב. [וסיפר] שאתמול בלילה נכנס ריסקין ליחידות [אצל] כ"ק אדמו"ר, והי' שם כמעט שתי שעות, ודיבר עם כ"ק אדמו"ר כמה ענינים, והתוכן שכ"ק אדמו"ר עודד אותו בהנוגע לשיבה שנתייסדה על ידו.

וגם שאחד מהשאלות שהוא שאל מכ"ק אדמו"ר הי' בנוגע באם נשים יכולים להקראות לתורה [כמובן במנין של נשים וחדר נפרד] וגם באם נשים יכולים ליקח בידם ספר תורה לרקד עם התורה בשמח"ת וכו'. לפי מה שהרב ריסקין מסר להרב פ.ב. תשובת כ"ק אדמו"ר הי', שבנוגע לעלי' לתורה ישנם שאלות ביחס לאמירת הברכה כו' ובמילא זה לא, אבל בהנוגע [אם] נשים יכולות לרקוד עם ספר תורה כמו

(1 בעתון 'כפר חב"ד' [גליון 1119]) סיפר הרב ריסקין שהיחידות התקיימה בשלהי תשרי תשל"ו.

בשמח"ת, תשובת כ"ק אדמו"ר הי' שזה מותר, אבל צריכים להיות זהירות בנוגע לצניעות, היינו שהנשים ירקדו עם התורה בחדר אחר מהאנשים וכו'.

ע"ז שאל הרב ריסקין שהיתר זה לנשים עשה "טומעל" (ווארום ער האט דאס שוין מיט צוויי יאהר צוריק דאס איינגעפירט ביי עם אין שוהל (ש"היתר" זה עשה "רעש" בשעתו כאשר הוא הנהיג זאת לפני שנתיים בביהכנ"ס שלו²)) ותשובת כ"ק אדמו"ר הי' "אז א טומעל זאל עם נישט אפהאלטן, ווארום היינט דארפן נשים אזעלכע ענינים, און עס איז גאר א בפירושער דין אין שו"ע אז מען מאג" (החשש שיהי' מזה "רעש" שלא יעכב בידך מלעשות זאת, כי בזמנינו נשים צריכות לענינים כאלו, והרי זה דין מפורש בשו"ע שמותר) [כנראה הכוונה לפסק המחבר בשו"ע הל' ס"ת סי' רפב ה"ט: "כל הטמאים ואפילו נדות מותרים לאחוז בספר תורה ולקרוא בו"].

...וכ"ק אדמו"ר אמר לו דוגמא מנרות ש"ק שזה ג"כ עשה טומעל, אבער נשים דארפן אזעלכע ענינים וכו' (שזה ג"כ עשה רעש, אבל נשים בזמנינו צריכות לענינים כאלו). [זה הי' בתקופה שכ"ק אדמו"ר התחיל לעורר ע"ד מבצע נש"ק]. . לפני איזה שבועות טלפון . . עוד הפעם הרב פ.ב. ואמר לי שריסקין קיבל מכתב פרטי מכ"ק אדמו"ר ואחד מהענינים שכ"ק אדמו"ר העיר, שההיתר בהנוגע לנשים לרקד עם ספר תורה, [הנהג] לאחר העיון אפשר שזה אינו כו' . . איך האב דאס מער נישט געוואלט מודיע זיין (רציתי רק להודיע כל זאת לכ"ק אדמו"ר) . . אי"ה להתוועדות של יו"ד שבט הבע"ל, יבוא הרב פ.ב. עם איזה מהתלמידים שלו. אמרתי לו להביא ג"כ [את] הרב ריסקין". ע"כ הציטוט ממכתב אחד השלוחים לכ"ק אדמו"ר (מלערך) חודש שבט תשל"ו.

והנה למרות שכ"ז הוא רק ממה שהרב ריסקין סיפר שבכלל צע"ג אם אפשר להסתמך על זכרונו מהיחידות אם אכן דייק בהפרטים ויתירה מכך גם ממה שהרב ריסקין התלונן לפני כ"ק אדמו"ר שכאשר הנהיג זאת (כשנתיים - או כשבוע - לפני"ז) זה עשה רעש גדול וכו' משמע שכ"ק אדמו"ר רק רצה להניח את דעתו על הנעשה כבר שיש לזה מקום בהלכה וכו' ושאו"ל הנהיגה כזו מתאימה בחוגים כאלו

(2 בעתון הנ"ל סיפר שזה אירע כשבוע לפני"ז בשמח"ת תשל"ו.

כמו של הרב ריסקין (מוסמכים של "ישיבה-יוניברסיטי", "יאנג ירעאל" וכיו"ב).

בכל זאת, הנה מסגנון הדברים ומכך שסופרו ונכתבו בסמיכות ממש להיחידות, משמע (כפי שכתבתי שם בארוכה) שכ"ק אדמו"ר צידד בכחא דהתירא עדיף, כי כאמור מעצם הדין אין שום שאלה בזה, ולכן מעיקרא קסבר שצריכים למצוא את כל האופנים האפשריים במסגרת ההלכה בשביל להציל את נשי ובנות ישראל בדורינו מרדת שחת כי עלולות להצטרף לרפורמים וכו' שאז יעברו על הי"ג עיקרים ואיסורי דאורייתא וכו', שזהו ממש פיקו"נ ברוחניות.

אלא שלמסקנא בתור "משנה אחרונה" ובפרט בתור עמדת ליובאוויטש פסק כ"ק אדמו"ר לאיסור אך ורק מפני גודל חשיבות מנהג ישראל, ולמרות שכאמור היו בכללות מנהג זה שינויים גדולים במשך הדורות, מן הקצה אל הקצה, הנה בכ"ז היות וזה היפך המנהג דנשים שנתפשט שאינן רוקדות עם ס"ת בשמח"ת, ולכן המסקנא לאסור זאת אפילו במצב של פיקו"נ ברוחניות.

ובכל זאת מלימוד "שתי הכתובים"; כמה טרח ויגע כ"ק אדמו"ר למצוא אמצעים ואופנים שימריצו את הנשים להתקרב ולהתמסר לתורה ולהיהדות מחד, ומאידיך היחס וההדרת הכבוד שהראה כ"ק אדמו"ר ל"מנהג הנשים" שנתפשט (כלשון אדה"ז (בשו"ע או"ח סי' פח ס"ב) "נהגו הנשים טהרה ופרישות בעצמן"), הרי מכל זה אפשר לראות בבחינת "הכתוב השלישי" את גדלותן ומעלתן של נשי ישראל בכלל ובדורנו בפרט, שהסברה ויחס זה אליהן תעזור לקרבן לתומ"צ, וכפי שכתבתי שם בארוכה.



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ו

"מאה וארבע שנה"



ולזכות

מנחם מענדל שיחי'

חנה העניא שתחי'

אסתר ברכה שתחי'

מושקא שתחי'

פרידא מרים שתחי'

יעקבסאן



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח ר' ירחמיאל

וזוגתו מרת רבקה לאה שיחיו

יעקבסאהן

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ו

"מאה וארבע שנה"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מרים

ומשפחתם שיחיו

וולדמאן



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ו

"מאה וארבע שנה"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת דבורה

ומשפחתם שיחיו

ניו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ו

"מאה וארבע שנה"



ולזכות

החתן התמים הרב בצלאל שיחי'

סאנדמאן

והכלה מרת נעמי ברכה שתחי'

קיינער

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי כ"ג אדר ה'תשס"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף צבי זוגתו מרת רחל לאה שיחיו

סאנדמאן

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ו

"מאה וארבע שנה"



ולעילוי נשמת

הרה"ח ר' אפרים פישל

בן ר' משה ע"ה

בראפמאן

מיאמי-ביטש, פלורידא

נפטר ביום י"ט טבת ה'תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

ר' יהושע וזוגתו מרת פייגא שיחיו

שיינער

לזכות
החתן התמים
הרב עזריאל לעמל שיחי'
רייטפארט
והכלה מרת עלקא שתחי'
שטראקס

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי שהוכפל כי טוב
כ"א אדר ה'תשס"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הגאון המפורסם
הרה"ת הרה"ח מוהר"ר ר' יצחק
וזוגתו החשובה מרת מאטיל שיינדל שיחיו
רייטפארט
הרה"ת ר' פאליק וזוגתו מרת סימא שיחיו
שטראקס

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת המשפיע
מוהר"ר אברהם בן ר' דובער ע"ה
(מאייר) דריזין

נלב"ע י' ניסן והובא למנוחות
בי"א ניסן תנש"א לפ"ק

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
ר' יעקב קאפל וזוגתו מרת לאה בתי'
ומשפחתם שיחיו
רובין



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שלמה בן ר' זושא ע"ה
נפטר ביום י"ז ניסן, ה'תשנ"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו
הרה"ת ר' לוי אלתר וזוגתו מרת רייזל
ומשפחתם שיחיו
רייטער

לעילוי נשמת
איש ישר הולך וירא ה'
הצנע לכת חסיד ועניו הרה"ח הרה"ת
ר' אברהם אבא יצחק ב"ר מרדכי ז"ל
בלאך
נפטר ביום ה' לש"פ צו, ח' ניסן, ה'תשס"ד
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
רעייתו הרבנית יהודית שתחי'
בלאך

לעילוי נשמת
זקן חסידי חב"ד הרה"ח המפורסם
שזכה להעמיד תלמידים הרבה
ההולכים בדרך
שהורונו רבותינו נשיאינו הק' אי"א נו"נ

הרה"ת הר"ר יהודא
בן הר"ר צבי הירש ע"ה
חיטריק

נלב"ע בשיבה טובה
ביום הרביעי טו"ב בשבט ה'תשס"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



ולעילוי נשמת
הרבנית החשובה מרת קיילא ע"ה חיטריק
בת הרה"ג הרה"ח התמים אהרן ז"ל תומרקין
נפטרה שביעי של פסח ה'תשמ"ג



ולעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל יהודה ארי' לייב הכהן ע"ה
בן הרה"ח ר' ברוך שלום הכהן כהן
נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת סלאווה
ומשפחתם שיחיו
חיטריק

לעילוי נשמת
האשה מרת חנה פייגע חי' ע"ה
בת ר' יהודה לייב ע"ה
נפטרה ביום י"א ניסן ה'תשמ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנה
הרה"ת ר' גדלי' וזוגתו מרת בריינדל
ומשפחתם שיחיו
שייפער

לזכות
החתן התמים
הרב שניאור זלמן הכהן שיחי'
פרידמאן
והכלה מרת דינה שתחי'
ליסקר

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שישי ערב שבת קודש
כ"ד אדר ה'תשס"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שיחיו



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ו
"מאה וארבע שנה"



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' אהרן לוי וזוגתו מרת לאה יהודית
ומשפחתם שיחיו
דייטש

לזכות
החתן התמים הרב ישראל שיחי'
זבדי
והכלה מרת חנה שתחי'
קאריק

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי כ"ג אדר ה'תשס"ו
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שיחיו



לזכות
הילד שלום אברהם שיחי'
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשטומ"צ
ביום ראשון כ"ו אדר ה'תשס"ו
יה"ר שירו ממונו רוב נחת חסידותי
ויגדלוהו לתורה לחופה ולמעש"ט
לאריכות ימים ושנים טובות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' יעקב שלמה וזוגתו מרת יעל שיחיו
בלאכמאן

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ו

"מאה וארבע שנה"



ולע"נ

א"א נר"נ התמים

ר' יעקב מנחם מענדל הכהן ב"ר

רפאל משה הכהן ע"ה

שפערלין

מזקני חסידי חב"ד

נפטר עש"ק פ' ויקרא אחרי חצות היום

ד' ניסן, ה'תש"נ

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' ארי' הכהן

וזוגתו מרת מלכה ומשפחתם שיחיו

שפערלין

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ו

"מאה וארבע שנה"



נדפס ע"י ולזכות
משפחת דייטש שיחיו



לזכות

הילדה חי' מושקא שתחי'

לרגל הולדתה בשעטומ"צ

ביום ערב שבת י"ז אדר ה'תשס"ו

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות זקני'

גורביץ שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ו

"מאה וארבע שנה"



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת בתי'

ומשפחתם שיחיו

דייטש

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ו

"מאה וארבע שנה"



ולזכות הרה"ת הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי'

בהרה"ת הרה"ח ר' שלום דובער שיחי'

שניאורסאהן

לרגל יום הולדתו ביום י"א ניסן לאויוש"ט

לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר



ולזכות זוגתנו מרת אסתר תחי'

ומשפחתם שיחיו

לברכה והצלחה רבה בגו"ר

ולחג הפסח כשר ושמח